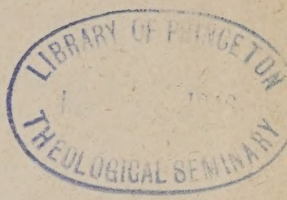
LIBRARY OF PRINCETON
5-22-46
THEOLOGICAL SEMINARY
BS2364
.K72
1929

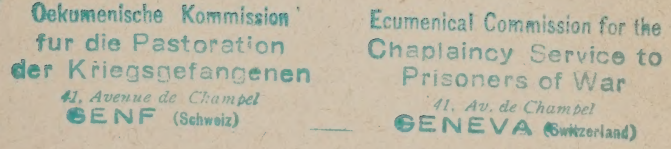
Einführung in das Neue Testament

Bibelkunde des Neuen Testaments
Geschichte und Religion des Urchristentums

von

Rudolf Knopf
weiland Professor in Bonn





Nachgedruckt von der
Amerikanischen Hilfs-Kommission
des
Ökumenischen Rates der Kirchen
297 Fourth Avenue, New York 10, N.Y.

Vorwort zur dritten Auflage.

Für die neue Auflage hat Hans Lietzmann außer den früher von ihm übernommenen Abschnitten noch die Kanonsgeschichte bearbeitet. Das Ganze ist nicht bloß auf den neuesten Stand der Forschung gebracht, sondern auch bis ins Einzelne durchgearbeitet worden. Die Längen, die der erste Entwurf noch zeigte, sind so gekürzt, daß das Buch trotz aller Einfügungen nicht umfangreicher geworden ist. Die Literaturangaben sind so gesichtet und vermehrt, daß der Student alle wesentlichen Bücher kennen lernt und meist auch, freilich ganz knapp, in die Geschichte der neutestamentlichen Arbeit eingeführt wird. Das schien bei der Bedeutung des NT.s für alle theologische Wissenschaft zur allseitigen Beleuchtung der Probleme wichtig zu sein.

Auch diesmal haben wir wieder zu danken für mancherlei Förderung durch die Anzeigen und Besprechungen des Buches. Herr Dr. E. Teichmann, Pfarrvikar in Niederhermsdorf bei Waldenburg in Schlesien, hat uns einige wertvolle Besserungsvorschläge unmittelbar zukommen lassen, die mit Dank benutzt wurden. Fräulein cand. theol. Hanna Jursch hat bei der Korrektur wertvolle Dienste geleistet.

Jena, Oktober 1929.

H. Weinel.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Bald nach der Vollendung seiner Einführung in das Neue Testament ist Rudolf Knopf der Wissenschaft und seinen Schülern durch einen allzufrühen Tod jäh entrissen worden. So ist ihm dies Buch zum Denkmal geworden. Es wird bleiben, auch wenn nun alle Kriegsteilnehmer, für die das Buch einst bestimmt war, die Universitäten verlassen haben werden. Denn darüber ist sich die Kritik aller Richtungen einig gewesen, daß in dieser Einführung die Probleme und Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft mit unübertrefflicher Umsicht und Besonnenheit erfaßt und mit einer ausgezeichneten Lehrgabe dargestellt sind.

So haben Hans Lietzmann und ich gerne den Auftrag der Verlagsbuchhandlung übernommen, die neue Auflage des Buches zu besorgen, ich mit besonderer Freude deshalb, weil mich mit Knopf seit gemeinsamen Lehrjahren bei Harnack eine feste Freundschaft verband. Wir beiden Herausgeber stimmten in allem wesentlichen mit dem Verfasser zusammen und waren uns daher von Anfang an bewußt, daß wir dem Buch seine Anlage und Darstellungsweise lassen konnten und es nur auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft zu bringen und das einzufügen hätten, was es aus seiner besonderen Veranlassung herausheben und zu einem allgemein brauchbaren Lernbuch für unsere Studenten machen könnte. So haben wir das Buch genau durchgesehen, die Schönheitsfehler getilgt, die jedem ersten Entwurf anhaften, neue Literatur und neue Erkenntnisse sowie Fragestellungen nachgetragen. Dabei hat Lietzmann die beiden ersten Teile, Sprache und Text, bearbeitet, während mir die übrigen zufielen. Meine Aufgabe war es insbesondere, die neutestamentlichen Stoffe, die Knopf dem ehemaligen Zweck des Buches entsprechend, absichtlich etwas zurückgestellt hatte, mit größerer Ausführlichkeit zu behandeln. So habe ich große Sorgfalt auf genaue übersichtliche Inhaltsangaben der neutestamentlichen Schriften gewandt — die Grundlage alles theologischen Wissens — und die biblisch-theologischen Abschnitte erweitert, sodaß das Buch nunmehr eine gleichmäßige Übersicht über den gesamten Stoff bietet.

Mit bestem Dank sind von uns alle Rezensionen benutzt worden: wir hoffen keinen wichtigen Besserungsvorschlag übersehen und keine Richtigstellung unberücksichtigt gelassen zu haben. Besonderen Dank schulden wir Herrn Pfarrer Schindler in Wörnitz (Mittelfranken), der uns eine Fülle wertvoller Ratschläge schriftlich hat zugehen lassen.

Jena, im Januar 1923.

H. Weinel.

Inhalt

Die Zahlen bezeichnen die Seiten

Erster Teil: Die Sprache des Neuen Testaments 1—20

§ 1: Der Hellenismus und seine Weltsprache . . . . 1— 4
1 Griechisch als Sprache des NT.s 1 2 Die Weltstellung der griechischen Sprache 2—4

§ 2: Die griechische Gemeinsprache und das NT . . . . 4—17
1 Hebraisten und Puristen 4 f. 2 Die griechische Gemeinsprache 5—7 3 Literatursprache und Verkehrssprache 7 f. 4 Literatursprache und Verkehrssprache im NT 8—11 5 Die Quellen der ntlichen Philologie in der gegenwärtigen Forschung 11—15 6 Das Problem der ntlichen Semitismen 15—17

§ 3: Literatur und Hilfsmittel zur ntlichen Philologie . . 17—20

Zweiter Teil: Der Text des Neuen Testaments 21—69

§ 4: Einleitung. Aufgabe und Methode der Textkritik . 21—25
1 Notwendigkeit der Textkritik 21 f. 2 Die Fehler der Handschriften 22 f. 3 Die Methode der Textkritik 23 f. 4 Schwierigkeit der ntlichen Textkritik 24 f.

Erstes Kapitel: Die handschriftliche Überlieferung des griechischen Neuen Testaments . . . . 25—37

§ 5: Das Äußere der Handschriften: Papyrus und Pergament; Majuskel und Minuskel . . . . . 25—31
1 Papyrus und Papyrushandschriften 25—27 2 Pergament und Pergamentkodizes 27—29 3 Majuskel und Minuskel 29—31

§ 6: Die Majuskelhandschriften des griechischen NT.s . . 31—36
1 Zahl und Bezeichnung (Sigel) der Majuskeln 31 f 2 Die wichtigsten Majuskeln 32—36

§ 7: Die Minuskeln und die Lektionarien . . . . . 36—37
1 Die Minuskeln des NT.s 36 2 Die Lektionarien 36 f.

Zweites Kapitel: Die altkirchlichen Übersetzungen des Neuen Testaments . . . . . 37—47

§ 8: Die Bedeutung der Übersetzungen für die neutestamentl. Textkritik . . . . . 37—38
1 Vorzüge und Schranken der Übersetzungen 37 f. 2 Übersicht über die altkirchlichen Übersetzungen 38

§ 9: Die lateinischen Übersetzungen . . . . . 39—43
A. Das lateinische Neue Testament vor Hieronymus 39—41
1 Das Zeugnis des Hieronymus und Augustin 39 2 Die Handschriften des altlateinischen NTs 39 f. 3 Das Textproblem 40 4 Ausgaben 40 f.
B. Die Vulgata des Hieronymus 41—43
1 Entstehung und Ausbreitung der Vulgata 41 2 Die Handschriften 41 f. 3 Ausgaben der Vulgata 42 f.

§ 10: Die syrischen Übersetzungen . . . . . 43—47
A. Die altsyrischen Evangelientexte 43—45
1 Das syrische Diatessaron 43 f. 2 Der Curetonsche Syrer 44 3 Der Sinaisyrer 44 4 Die Probleme der altsyrischen Übersetzung 44 f.
B. Die Peschittho und ihre Nachfahren 45—47
1 Die Peschittho 45 2 Handschriften und Ausgaben der Peschittho 45 f. 3 Die Philoxeniana und die Charklensis 46

§ 11: Die koptischen Übersetzungen . . . . . 46—47
1 Die bohairische Übersetzung 46 f. 2 Die sahidische Übersetzung 47 3 Das Textproblem 47

Drittes Kapitel: Die ntlichen Zitate der Kirchenväter 47—49

§ 12: Wert der Väterzitate . . . . . 47—48

§ 13: Die wichtigsten Kirchenschriftsteller 49

Viertes Kapitel: Die Geschichte des gedruckten Textes 50—55

§ 14: Von Erasmus bis Elzevir; der Textus receptus . 50—52
1 Die Erstdrucke des griechischen NTs 50 f. 2 Die späteren Ausgaben bis Elzevir 51 f.

§ 15: Die kritische Arbeit der Neuzeit . . . . . 52—55
1 Die Anfänge 52 2 Lachmann 52 3 Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort 53 4 Die neuesten Ausgaben 53—55

Fünftes Kapitel: Das Problem des ntlichen Textes 55—65

§ 16: Westcott und Horts Theorie vom neutralen Text . . 55—58
1 Der syrische Text 55 f. 2 Der westliche Text 56 f. 3 Der neutrale Text 57 4 Der moderne Receptus 57 f.

§ 17: Das Problem des westlichen Textes . . . . . 58—65
1 Die Eigenart des westlichen Textes 58—61 2 Die Blaßsche Hypothese 61 f. 3 Die Methode H. v. Sodens 62 4 Eklektik, nicht Genealogie 62—65

§ 18: Literatur zur Textkritik . . . . . 66—69

Dritter Teil: Die urchristliche Literatur . . . 70—153

§ 19: Der Bestand und seine Probleme . . . . . 70—72
1 Kanonisches und Außerkanonisches 70 2 Die Ausgaben 70 f. 3 Die Probleme 71 f.

Erstes Kapitel: Die Briefliteratur. . . . . 72—101

§ 20: Die Paulusbriefe . . . . . 72—85
1 Bestand und Eigenart 72—75 2 Die Thessalonicherbriefe 75 f. 3 Der Galaterbrief 76 f. 4 Die Korintherbriefe 77—80 5 Der Römerbrief 80—82 6 Die Gefangenschaftsbriefe 82 7 Der Philipperbrief 82 f. 8 Der Philemonbrief 83 f. 9 Der Kolosserbrief 84 f.

§ 21: Die nachpaulinischen Briefe des NT.s . . . . . 85— 95
1 Der Epheserbrief 85 f. 2 Die Pastoralbriefe 86 f. 3 Der Hebräerbrief 87 f. 4 Die katholischen Briefe 88 5 Der 1 Petrusbrief 88—90 6 Der Jakobusbrief 90 f. 7 Der 1 Johannesbrief 91 f. 8 Der 2 und 3 Johannesbrief 92 f. 9 Der Judasbrief 93 f. 10 Der 2 Petrusbrief 94—95

§ 22: Die Briefe der apostolischen Väter . . . . . 96—101
1 Der 1 Clemensbrief 96 f. 2 Die Briefe des Ignatius 97—99 3 Der Brief des Polykarp 99 f. 4 Der Barnabasbrief 100 f.

Zweites Kapitel: Die Erzählungsbücher . . . . 102—136

§ 23: Die synoptischen Evangelien . . . . . 102—116
A. Die synoptische Frage 102—111
1 Das Problem 102 f. 2 Lösungsversuche 104 f. 3 Die Zweiquellentheorie 105—108 4 Weitere Probleme der synoptischen Forschung 108—111
B. Die einzelnen Evangelien 111—116
1 Das Markusevangelium 111—113 2 Das Matthäusevangelium 113 f. 3 Das Lukasevangelium 114—116

§ 24: Das Johannesevangelium . . . . . 116—128
1 Inhalt 116 2 Zweck 116 f. 3 Johannes und die Synoptiker: Das Problem 117—119 4 Die Lösung des Problems: Die Reden 119 5 Die Erzählung 119 f. 6 Zeit und Ort des Evangeliums 120 f. 7 Das Problem der Verfasserschaft, die Irenäus-Papias-Tradition 121 f. 8 Die Tradition vom Martyrium des Johannes 122 f. 9 Die Tradition vom Presbyter Johannes 123 f. 10 Das Selbstzeugnis des Buches 124 f. 11 Die Frage der schriftstellerischen Einheitlichkeit 125 12 Die Hypothesen über den Verfasser 125—128

§ 25: Die apokryphen Evangelien . . . . . 128—131
1 Außerkanonische Evangelien 128 f. 2 Das Hebräerevangelium 128 f. 3 Das Ägypterevangelium 129 f. 4 Das Petrusevangelium 130 5 Papias 130

§ 26: Die Apostelgeschichte . . . . . 131—136
1 Das zweite Buch des lukanischen Geschichtswerkes 131 f. 2 Die Quellen 132 f. 3 Zeit, Ort und Verfasser 133—135 4 Zweck und Wert des Buches 135 5 Apokryphe Apostelgeschichten und Pseudoclementinen 135 f.

Drittes Kapitel: Die Apokalypsen . . . . . 136—143

§ 27: Die urchristliche apokalyptische Literatur . . . . 136—143
A. Die Johannesoffenbarung 136—141
1 Die schriftstellerische Gattung 136 f. 2 Inhalt der Offenbarung Joh 137 f. 3 Entstehungszeit und Ort 138 4 Einheitlichkeit 138 f. 5 Der Verfasser 139—141
B. Die außerkanonischen Apokalypsen 141—143
1 Die Petrusapokalypse 141 f. 2 Das Hermasbuch 142 f.

Viertes Kapitel: Kirchenordnung und Predigt . . 143—145

§ 28: Die Lehre der zwölf Apostel . . . . . 143—144
1 Überlieferung und Inhalt 143 f. 2 Abfassungszeit und Ort 144

§ 29: Der zweite Clemensbrief 145
1 Inhalt und Überlieferung 145 2 Zeit und Ort 145

Fünftes Kapitel: Die ältesten Apologeten . . . . 146—147

§ 30: Die Anfänge der Apologetik . . . . . 146—147
1 Überblick 146 2 Das Kerygma des Petrus 146 3 Quadratus 146 f. 4 Aristides 147

§ 31: Literatur . . . . . 147—153
1 Darstellungen 147 f. 2 Einzeluntersuchungen 148—151 3 Kommentare 151 f. 4 Die Methode der Exegese 152 5 Außerkanonische Literatur 152 f.

Vierter Teil: Der Kanon des Neuen Testaments 154—176

§ 32: Das Problem der Kanonsgeschichte 154

Erstes Kapitel: Entstehung des ntlichen Kanons 155—165

§ 33: Die heiligen Schriften u. d. „Herr" im Urchristentum 155—159
1 Die vom Judentum her übernommenen Schriften 155 2 Der „Herr" 155 f. 3 Geehrte Schriften christlichen Ursprungs 156—158 4 Beweggründe für die Schätzung christlicher Schriften 158 f.

§ 34: Die Entstehung des Kanons 140—200 . . . . . 159—165
1 Marcions Kanon 159 f. 2 Das NT bei Justin 160 f. 3 Andere kirchliche Schriftsteller zwischen 150 und 180 161 f. 4 Der Kanon am Ende des 2. Jh.: Muratorianum, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandria 162—164 5 Beweggründe, Maßstäbe und Hergang der Kanonsbildung 164 f.

Zweites Kapitel: Der Abschluß der Kanonsbildung in den einzelnen Teilen der Kirche . . . . 166—174

§ 35: Der Kanon bei den Griechen . . . . . 166—169
1 Origenes 166 2 Der Kampf gegen die Apokalypse 166 3 Eusebius 167 f. 4 Der Abschluß bei den Griechen 168 f.

§ 36: Der Kanon bei den Lateinern . . . . . 169—171
1 Der Gang der Entwicklung 169 2 Die katholischen Briefe 169 f. 3 Der Hebräerbrief 170 4 Apokryphes 171

§ 37: Der Kanon bei den Syrern . . . . . 171—174
1 Die syrische Nationalkirche 171 2 Das Diatessaron und das Evangelium der Getrennten 171 f. 3 Der Apostolos 172 f. 4 Die Peschittho 173 5 Die Philoxeniana und die Charklensis 173 f.

§ 38: Literatur zur Kanonsgeschichte . . . . . 174—176

Fünfter Teil: Neutestamentliche Zeitgeschichte 177—237

Erstes Kapitel: Die äußere Geschichte des Judentums im Zeitalter des NT.s . . . . . 177—188

§ 39: Das palästinische Judentum . . . . . 177—183
1 Von Antiochus IV. bis Herodes 177 f. 2 Herodes 178—180 3 Die Vierfürsten und die Prokuratoren 180 f. 4 Die letzten Herodäer 181 f. 5 Der jüdische Aufstand 182 6 Die Aufstände unter Trajan und Hadrian 182 f.

§ 40: Die Diaspora . . . . . 183—188
1 Entstehung und Ausdehnung der Diaspora 183 f. 2 Größe der Diaspora 184 f. 3 Der Hellenismus im Judentum 185 f. 4 Die Mission des Judentums 186 f. 5 Proselyten und „Gottesfürchtige" 187 f.

Zweites Kapitel: Die Religion des Judentums im Zeitalter des NT.s . . . . . 188—209

§ 41: Das Volksganze und seine Gliederung . . . . . 188—192
1 Rasse und Volkstum 188 f. 2 Innere Einheit 189 3 Der Tempel 189 f. 4 Das Synedrium 190 5 Die Einzelgemeinde und ihre Synagoge 191 6 Schule und Haus 191 f.

§ 42: Die führenden Gruppen innerhalb des Volkes . . 192—197
1 Die Schriftgelehrten 192 2 Die Pharisäer 192—194 3 Die Sadduzäer 194 f. 4 Die Essener 195—197

§ 43: Religion und Theologie des Judentums . . . . . 197—205
1 Der Gottesglaube 197 f. 2 Die Engel 198 3 Satan und Dämonen 199 4 Das Gesetz 199—202 5 Die Hoffnung 202 6 Die Volkserwartung 202 f. 7 Die Apokalyptik 203—205

§ 44: Die Hellenisten . . . . . 206—209
1 Die Hauptvertreter des jüdischen Hellenismus 206 f. 2 Einfluß des Griechentums 207—208 3 Die allegorische Auslegung 208 f.

§ 45: Quellen und Literatur . . . . . 210—216
1 Die Quellen 210—215 2 Literatur 215 f.

Drittes Kapitel: Das Griechentum . . . . . 216—237

§ 46: Die Religion des Synkretismus . . . . . 216—222
1 Das Entstehen des Synkretismus 216 f. 2 Eigenart der synkretistischen Frömmigkeit 217 f. 3 Die Mysterien 218 f. 4 Die Apokalyptik 219 f. 5 Astrologie und Magie 220 f. 6 Der Wunderglaube 221 f.

§ 47: Der Kaiserkult . . . . . 222—224
1 Die Reform des Augustus 222 2 Die Ursprünge des Herrscherkultes 222 f. 3 Der Kaiserkult 223 f. 4 Die Christen und der Kaiserkult 224

§ 48: Die Philosophie der Griechen . . . . . 224—232
1 Die stoische Theologie und Religion 224—226 2 Die stoische Ethik 226 f. 3 Weltbürgertum der Stoa 227 f. 4 Die Akademie 228 f. 5 Gemeinsame Anschauungen von Stoa und Akademie 229 f. 6 Die Popularphilosophie 230 f. 7 Christentum und Popularphilosophie 231 f.

§ 49: Quellen und Literatur . . . . . 232—237
1 Quellen 232—235 2 Die Literatur 235—237

Sechster Teil: Die Anfänge des Christentums 238—403

I. Jesus und seine Predigt . . . . . 238—286

Erstes Kapitel: Das Leben Jesu . . . . . 238—254

§ 50: Quellen, Geschichtlichkeit Jesu, Chronologie . . . . 238—242
1 Die Quellen 238 f. 2 Sinn eines „Lebens Jesu" 239 3 Die Geschichtlichkeit Jesu 239—241 4 Zur Chronologie 241 f.

§ 51: Jugend, Berufung und galiläische Wirksamkeit . . 243—250
1 Heimat und Vaterhaus Jesu 243 2 Der Täufer und die Taufe 243 f.

3 Der Anfang in Galiläa 244 f. 4 Die Volkspredigt 245—247 5 Die Wunder 246 f. 6 Jünger und Apostel 247 f. 7 Die Gegner 248—250

§ 52: Abbruch der galiläischen Wirksamkeit; Jerusalem und das Todespassah . . . . . 250—254

1 Der Mißerfolg 250 2 Die Nordreisen 250 f. 3 Jerusalem; die Gegner 251—253 4 Gefangennahme und Tod 253 f.

Zweites Kapitel: Die Predigt Jesu . . . . . 254—282

§ 53: Die Predigt vom Reich Gottes . . . . . 254—263

1 Die kommende Gottesherrschaft 254 2 Einzelzüge 255—257 3 Ergebnis 257 f. 4 Das gegenwärtige Gottesreich 258 f. 5 Die Einzelstellen 259—263 6 Die Lösung des Widerspruchs 263

§ 54: Die Buße und das neue Leben . . . . . 263—272

1 Die Buße 263 2 Jesus und das Gesetz 263—265 3 Jesus und Israel 265 4 Die Religion der Innerlichkeit 265—267 5 Die Seele 267 f. 6 Die Liebe und das Gemeinschaftsleben der Menschen 268 7 Der Vatergott 268—270 8 Das neue Leben 270 f. 9 Der Eudämonismus 271 f.

§ 55: Der Messias . . . . . 272—282

1 Das Problem 272 f. 2 Menschliches und Übermenschliches 273 f. 3 Der Messias 274—276 4 Die einzelnen messianischen Titel 276—281 a) Der Christus 276 b) Der Davidssohn 276 f. c) Der Gottessohn 277—278 d) Der Menschensohn 278—281 5 Entstehung des messianischen Selbstbewußtseins 281 6 Der Leidensgedanke 281 f.

§ 56: Literatur . . . . . 283—286

II. Das apostolische Zeitalter . . . . . 286—351

§ 57: Abgrenzung, Quellen, Chronologie des Urchristentums 286—289

1 Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter 286 2 Die Quellen 286 3 Die Chronologie des Urchristentums 286—289

Erstes Kapitel: Die Urgemeinde . . . . . 289—310

§ 58: Die Grundlegung . . . . . 289—294

1 Die Auferstehung Jesu 289—291 2 Die Anfänge der apostolischen Predigt: die Quellen 291 f. 3 Pfingsten 292 4 Die Gemeinde von Jerusalem 292 f. 5 Mission außerhalb Jerusalems; Antiochia 293 f.

§ 59: Die Urgemeinde und das jüdische Volk . . . . . 294—297

1 Die Stephanusverfolgung 294—296 2 Martyrium des Zebedäussohnes Jakobus 296 3 Martyrium des Herrenbruders Jakobus 296 f. 4 Die Flucht nach Pella 297

§ 60: Das innere Leben der Gemeinde . . . . . 298—303

1 Die Liebestätigkeit 298 2 Das innere Leben der Gemeinde. Die Wortversammlung 298 f. 3 Die Mahlgemeinschaft 299 f. 4 Taufe und Bann 300 f. 5 Die Gliederung der Gemeinde 301—303

§ 61: Frömmigkeit und Lehre . . . . . 303—310

1 Gesetzestreue und Freiheit 303 f. 2 Die Messiastheologie 304 3 Der Wunderbeweis 304 f. 4 Der Schriftbeweis 305—307 5 Die Parusiehoffnung 307 6 Der Auferstehungsglaube 307 f. 7 Die Anfänge der Christologie 308—310

Zweites Kapitel: Paulus und die Heidenmission 310—351

§ 62: Paulus bis zum Apostelkonzil . . . . . 310—316
1 Die Gemeinde von Antiochia 310 f. 2 Die Quellen der Paulusforschung 311 3 Abstammung und Jugend 311—313 4 Die Bekehrung 314 f. 5 Die Anfänge der Mission 315 f.

§ 63: Die Zeit der großen Mission . . . . . 316—321
1 Die spätere Mission 316 f. 2 Die erste Reise 317 3 Die zweite Reise 317 f. 4 Makedonien 318 f. 5 Achaja 319 6 Die dritte Reise 319—321

§ 64: Der Lebensausgang des Paulus . . . . . 321—323
1 Gefangenschaft und Romreise 321 2 Das Lebensende 321—323

§ 65: Paulus als Missionar und Organisator seiner Gemeinden . . . . . 323—331
1 Ausdehnung und Bedeutung des Missionswerkes 323 f. 2 Persönliche Eignung 324 f. 3 Anlehnung an die Synagoge 325 f. 4 Die Missionspredigt 326—328 5 Die Erfolge 328 f. 6 Die Organisation 329 f. 7 Die Pneumatiker 330 8 Die „Vorsteher" und „Diener" 330 f.

§ 66: Der Kampf gegen die Judaisten . . . . . 331—337
1 Das Problem der Lage 331 f. 2 Der Kampf des Paulus 332 f. 3 Das Apostelkonzil 333 f. 4 Der Streit in Antiochia 335 5 Die Galater 335 6 Der Streit in Korinth 335 f. 7 Das Ergebnis 336 f.

§ 67: Religion und Theologie des Paulus . . . . . 337—347
1 Vorbemerkungen 337 2 Sünde und Tod 337 3 Das Gesetz 338 4 Der Christus und sein Werk 338—340 5 Der Gott der Gnade; die Versöhnung der Welt 340 6 Das neue Leben 340—342 7 Der Geist 342 f. 8 Die Sakramente 343 f. 9 Die Kirche 344 f. 10 Die Ethik 345 f. 11 Die Eschatologie 346 f.

§ 68: Das religionsgeschichtliche Problem . . . . . 348—351
1 Das Problem 348 2 Das Eigene 348 3 Das jüdische Erbe des Paulus 348 f. 4 Der Hellenismus des Paulus 349 f. 5 Paulus und die Urgemeinde 350 6 Paulus und Jesus 350 f.

III. Die nachapostolische Zeit . . . . . 351—398

Erstes Kapitel: Das Judenchristentum . . . . . 351—356

§ 69: Die Judenchristlichen Gemeinden nach dem Jahre 70 351—356
1 Verdrängung des Judenchristentums 351 f. 2 Ausbreitung im Ostjordanlande 352 f. 3 Verhältnis zum Judentum 353 f. 4 Verhältnis zu den Römern 354 5 Gemeindeführer; die Herrenverwandten 354 f. 6 Stellung zur Heidenkirche 355 7 Weiterentwicklung nach 135 355 f. 8 Der Ausgang 356

Zweites Kapitel: Die Heidenkirche von 70—150 356—398

§ 70: Die Quellen . . . . . 356—357
1 Übersicht 356 f. 2 Spärlichkeit der Überlieferung 357

§ 71: Mission und Ausbreitung . . . . . 357—360
1 Der Osten 357—359 2 Der Westen 359 3 Stände, Nationen, Mission 359 f.

§ 72: Duldung und Verfolgung . . . . . 360—366
1 Die neronische Verfolgung 360—362 2 Der Haß der Heiden 362 f. 3 Das Vorgehen des Staates 363 4 Domitians Verfolgungen 363 f. 5 Trajan und die Christen 364 f. 6 Hadrians Reskript 365 f.

§ 73: Die Gnosis . . . . . 366—370

1 Die Bedeutung der Gnosis 366 2 Der Ursprung der Gnosis 366 f. 3 Die Gnosis und das Christentum 367 f. 4 Die Einzelerscheinungen der Gnosis 368—370

§ 74: Das innere Leben; der Kultus . . . . . 371—376

1 Gesamtkirche und Einzelgemeinde 371 2 Teilversammlung und Gemeindegottesdienst 371 f. 3 Der Sonntag 372 4 Wortversammlung und Mahlfeier 372 f. 5 Der Wortgottesdienst 373—375 6 Die Mahlfeier 375 f.

§ 75: Das innere Leben; die Gemeindeverfassung . . . . 376—380

1 Die Stufen der Weiterentwicklung 376 f. 2 Das Kollegium der Presbyter-Episkopen 377 f. 3 Der monarchische Episkopat 378—380

§ 76: Frömmigkeit und Sittlichkeit . . . . . 380—389

1 Die Zukunftshoffnung 380 f. 2 Das wahre Israel 381 f. 3 Der Gottesglaube 382 4 Der Herr 382 f. 5 Die Heilsgüter 383 f. 6 Das Pneuma 384 f. 7 Die Mystik 385—387 8 Die sittliche Forderung 387 f. 9 Die soziale Fürsorge 388 f.

§ 77: Die Entwicklung der Anschauungen im Kampf mit Judentum, Griechentum und Gnosis . . . . . 389—398

1 Der Kampf mit dem Judentum 389 2 Israels Vorzug und das Gesetz 389—391 3 Der Streit um den Messias 391—393 4 Das Ergebnis des antijüdischen Kampfes 393 5 Die Auseinandersetzung mit dem Griechentum 393—395 6 Der antignostische Kampf 395 7 Einheit von Schöpfer- und Erlösergott 395 f. 8 Die antignostische Christologie 396 f. 9 Die antignostische Eschatologie 397 10 Pneumatiker und Pneumatiker 397 11 Die Askese 397 f.

§ 78: Literatur zur Geschichte des Urchristentums . . . . 398—402

1 Allgemeines 398 f. 2 Literatur zum vorpaulinischen Christentum 400 3 Zur Paulusforschung 400 f. 4 Zum nachapostolischen Zeitalter 401 f. 5 Monographien 402 f.

Sachregister . . . . . 403—408

Erster Teil

Die Sprache des Neuen Testaments

§ 1. Der Hellenismus und seine Weltsprache

1. Griechisch als Sprache des NT.s. Das NT ist in allen seinen Teilen griechisch geschrieben; wer es in der *Ursprache* liest und wer es wissenschaftlich auslegt, muß die Kenntnis der griechischen Sprache zu seiner Arbeit mitbringen. Wohl gibt es im NT auch sehr wichtige, wir können sagen die wichtigsten Stücke, deren Stoff ursprünglich in einer anderen Sprache überliefert und vielleicht auch schon niedergeschrieben wurde, und bei denen das Griechische bereits die Sprache der Übersetzung ist. Das ist der Stoff, der in unsern drei ersten Evangelien niedergelegt und verarbeitet ist. In ihm finden wir Erzählungen über Jesus und dann, vor allem und für uns am wichtigsten, die Reden Jesu, seine Sprüche, Gleichnisse, Streit- und Wechselgespräche. Diese sind ursprünglich nicht griechisch, sondern in einem Dialekte des Syrischen, dem palästinischen *Aramäisch*, gesprochen worden und von den ältesten Kreisen der Gläubigen, den Trägern der Überlieferung über Jesus, auch aramäisch weitergegeben worden. In den Erzählungen von Jesus und in seinen Worten ist also das Griechische nicht die Ursprache, sondern die Übersetzung, eine zweite Schicht, die sich über die erste, ursprüngliche gelagert hat. Das heißt aber nicht, daß eines unserer synoptischen Evangelien unmittelbare Übersetzung einer ihm gleichartigen aramäischen Vorlage sei, sondern: was Mt, Mk und Lk erzählen, ist auf einer früheren Stufe der Überlieferung einmal aramäisch weitergegeben worden. Hingegen sind unsere drei ersten Evangelien, so wie sie uns vorliegen, griechische Originalschriften. Nur der Tatsache, daß hinter ihnen aramäische Überlieferung liegt, werden wir uns später noch zu erinnern haben.

Die ntlichen Schriften sind uns demnach von den urchristlichen Gemeinden her griechisch überliefert worden, und sie sind auch alle ursprünglich griechisch niedergeschrieben worden. Das gleiche gilt weiter von den urchristlichen Schriften, die uns außerhalb des NT.s erhalten sind: die Lehre der zwölf Apostel, die Clemensbriefe, die Briefe des Ignatius von Antiochia, der Hermashirte und die Barnabasepistel. Die gesamte frühchristliche Literatur bis zum Ende des 2. Jh. hin ist griechisch. Wodurch waren alle jene alten Schriftsteller, die der Abstammung nach doch zum guten Teile Orientalen, Semiten waren, veranlaßt, Griechisch zu schreiben?

2. Die Weltstellung der griechischen Sprache. Um diese Tatsache zu verstehen und zu erklären, müssen wir einen Blick auf eine geschichtliche Entwicklung werfen, die ja bekannt genug ist. Das Christentum ist entstanden und die urchristlichen Schriften sind geschrieben in dem langen und wichtigen Zeitabschnitt, den man die Epoche des Hellenismus nennt. Er beginnt etwa 300 v. Chr. und endet etwa mit dem Jahre 600 n. Chr., sein Abschluß bedeutet in unserm Kulturkreise den Abschluß des „Altertums". Seit den Tagen Alexanders des Großen, seit jenen Jahren, da das von einem freilich nicht reingriechischen Volksstamme, den Makedoniern, geführte Hellenentum in gewaltigen Stößen nach Osten und Süden vorgedrungen war, war die griechische Kultur in immer steigendem Maße in den Ländern um das Ostbecken des Mittelmeeres die herrschende Weltkultur, und die griechische Sprache — was uns hier vor allem angeht — die herrschende Weltsprache geworden. In den alten Kulturländern des Ostens, nämlich in Vorderasien und Ägypten, saßen nach Alexanders Tode seine Generäle, Glieder des makedonischen Adels, als Könige. Die Diadochenreiche entstanden, als das makedonische Weltreich zerfiel. Das ägyptische Reich der Ptolemäer, das syrische Reich der Seleukiden, weiter dann das makedonische Reich und das Attalidenreich von Pergamon sind die wichtigsten dieser Neubildungen. Die Herrschaft der Orientalen — Semiten, Ägypter, Perser —, die fast Jahrtausende hindurch gedauert hatte, war fortan am Ostbecken des Mittelmeeres etwa ein Jahrtausend hindurch, bis zur Araberherrschaft, gebrochen. Durch die gewaltsam aufgerissenen Tore des Ostens zog nun der hellenische Soldat und der hellenische Kolonist, der Beamte und der Kaufmann, der Künstler und der Gelehrte ein. Die neuen Herrscher der Diadochenreiche waren sorgsam darauf bedacht, hellenische Städte gleichsam als Nieten der Bänder in die weiten Länder ihrer Herrschaft zu schlagen. Neue griechische Pflanzstädte wurden gegründet, und die schon bestehenden Städte erhielten einen mit der Zeit an Bedeutung immer mehr zunehmenden griechischen Beisatz. So kam es, daß etwa seit dem 3. Jh. griechische oder halbgriechische Städte den ganzen Ostrand des Mittelmeeres bedeckten und weithin über die Hinterlande der Küste bis ins Innere von Vorderasien zerstreut waren. Schon am Namen sind viele von diesen Städten als Neugründungen dieser Epoche zu erkennen: die mancherlei Alexandria, die verschiedenen Städte, die Seleukia, Antiochia, Ptolemais heißen.

Dies Hellenentum der Diaspora war nun dank seiner reichen wissenschaftlichen Bildung und künstlerischen Überlieferung, die es aus der großen schöpferischen Zeit des Griechentums übernommen hatte und die es auch selber weiter entwickelte, der Träger des Wissens, der Bildung, des Geschmackes. Wer an der Kultur teilnehmen wollte unter den Söhnen des Ostens, der mußte zu den griechischen Lehrern gehen und von ihnen sich in die Weisheit der Hellenen, selbstverständlich in griechischer Sprache, einführen lassen. Viel ernstes Bildungsstreben, aber auch viel à la mode-Wesen machte sich damals in den verschiedenen Bevölkerungsschichten breit. Es gab vor dem Makkabäeraufstande eine Zeit, wo selbst in einem auf

seine eigene Vergangenheit und seine eigenen Sitten so stolzen Volke wie dem jüdischen die Neigung weitverbreitet war, der Griechen Art anzunehmen, wo die vornehmen Jünglinge in Jerusalem ihre nackten Leiber mit Öl salbten und im Gymnasium miteinander rangen 1 Makk 1 11–15.

Die hellenischen Städte im Osten und die Griechen in den orientalischen Städten waren aber nicht nur die Bringer von Bildung feinerer Art und von höherer Lebenskunst, sondern dies Griechentum der Diaspora war auch der Träger der politischen Verwaltung in den Reichen des Ostens und des Handels und Verkehres. Sprache und Kultur, Handel und Verkehr, Verwaltung und Kultus waren in jenen Städten des Ostens griechisch. Und von den Städten aus drang das Griechentum und die griechische Kultur auch hinaus in das sie umgebende Land und ergriff, wenigstens ein Stück weit, die einheimische barbarische Bevölkerung. Die Papyri zeigen uns, wie die Kenntnis der griechischen Sprache seit der Ptolemäerzeit bis zum 4. Jh. n. Chr. in steigendem Maße selbst in entlegenen Dörfern Ägyptens zunimmt. Ein Beispiel für viele möge hier stehen; im Jahre 153 v. Chr. schreiben sogar zwei Araber, die in Ägypten weilen, an einen Stammesgenossen einen Brief, der wohl viele Fehler aufweist, aber im ganzen verständlich ist und Zeugnis von der Verbreitung der griechischen Sprache unter der nichtgriechischen Bevölkerung ablegt. Der Brief (P. Par. 48 = N. 40 ed. Witkowski) lautet: Μουουλλᾶς καὶ Χαλβᾶς Ἄραβας (= Ἄραβες) Δακούτει τῷ ἀδελφῷ χαίρειν. ἀκούσαντες ἐν Ποιεῖ τὰ περὶ σοῦ συνβεβηκότα, περὶ τῶ ἀνθρώπου τοῦ πρὸς σὲ τὴν ἀήδειαν ποήσαντος, ἤκαμεν εἰς τὸ Σαραπιεῖον βολάμενοι (= βουλόμενοι) συνμῖξαί σοι, ἀκούσαντες δὲ ἐν τῶ μεγάλω Σαραπιείου ὄντα σε ἔγεγον (?) Σαχμὶ τοῦ Λητοπολίτου. καλῶς οὖν ποιήσεις παραγίνεσθαι ἡμῖν εἰς Ποεί, ὅτι καταπλεῖν μέλλομεν πρὸς τὸν βασιλέα, [ἵνα] ἐπίδομεν ἐντευξιν (= Bittschrift) περὶ σοῦ τῶ βασιλεῖ. ἔρρωσο. (ἔτους) κθ' μεσορὴ (Monatsname) κς'. — Der Weg, auf dem die griechische Sprache ins einheimische östliche Volkstum drang, war der des natürlichen alltäglichen Verkehres zwischen Stadt und Land, wobei die Stadt ganz von selber ihre kulturelle Überlegenheit geltend machte. Dem Gange dieser natürlichen Entwicklung half dann noch die zielbewußte Politik der Diadochenkönige nach. Am stärksten wurde Kleinasien, weniger Syrien und Ägypten hellenisiert.

An diesen Verhältnissen und an dieser Herrschaft des Griechentums änderte sich auch nichts, als die Römer allmählich den Diadochenreichen ein Ende machten und ihre Herrschaft immer weiter ausdehnten über Griechenland, Makedonien, Thrakien, den Pontus und Kleinasien, Syrien und Ägypten, bis das Imperium am Euphrat seine Ostgrenze erreichte. Die politische Herrschaft änderte sich, von Rom gesandte Legaten und Prokonsuln verwalteten die alten, nun zu Provinzen gewordenen Königreiche, in Alexandria und Antiochia lagen römische Garnisonen. Aber der Herrschaft der griechischen Sprache und Kultur taten die Römer keinen Abbruch. Hatten sie doch auch selbst sich willig der Überlegenheit des griechischen Geistes gebeugt und wußten zudem den ungeheuren politischen Vorteil einer bereits den ganzen Osten zusammenbindenden Weltsprache und Weltkultur

wohl zu schätzen. Griechisch blieb darum im Osten die Amtssprache der Römer gegenüber den einheimischen Behörden und der Bevölkerung, wie die Papyri in erdrückender Menge beweisen, griechisch blieb auch die Bildung und der Verkehr. Zu der Zeit, wo das Christentum in die Welt trat, zerfiel somit das römische Reich in eine griechische und eine lateinische Hälfte. Die Grenze des Ostens, des Griechentums, wird im groben durch eine Linie bezeichnet, die man von dem Westrande der Kyrenaika nach Dyrrhachium und von da zur Donaumündung zieht. Aber auch im Westen sind, zum Teil von alter Zeit her, starke griechische Kolonien vorhanden: in Rom gibt es viele Orientalen mit griechischer Muttersprache, abgesehen davon, daß jeder gebildete Römer Griechisch gelernt hat; Sizilien, Süditalien, Südgallien sind auch in der Kaiserzeit Sitze hellenischen Wesens; in Karthago und in anderen Städten Afrikas versteht und spricht man Griechisch.

In dieser Zeit, wo die griechische Sprache im Osten und stellenweise auch im Westen eine so große Herrschaft innehatte, sind die Schriften des NT.s, ist die Literatur des Urchristentums überhaupt, und zwar überwiegend im Osten entstanden. Wenn das Christentum sich leicht und rasch ausbreiten sollte unter den verschiedenen Völkern des Imperiums, wenn seine Schriften von möglichst vielen gelesen und gehört werden sollten, dann mußte dies Werben und Wirken sich des Mittels der Weltsprache bedienen. Die Literatur, die Missionspredigt, der Katechismusunterricht, der Verkehr der Gemeinden untereinander waren im Osten und im Westen griechisch von den Tagen des Paulus an bis gegen das Ende des 2. Jh. Erst dann beginnt für uns langsam im Osten eine *syrisch-christliche* Literatur sichtbar zu werden, und zwar vor allem jenseits der Reichsgrenze, in Edessa und Mesopotamien, wo der syrische Text von Tatians Diatessaron und die Schriften des Gnostikers Bardaisan und seiner Schüler uns als älteste Denkmäler entgegentreten. Um die gleiche Zeit beginnt auch im Westen das *lateinische* christliche Schrifttum: Tertullian von Karthago und Bischof Victor von Rom sind die ersten lateinisch schreibenden Christen. Damals erst, gegen 200, wurden auch die ntlichen Schriften in fremde Sprachen übertragen, ins Lateinische, Syrische und wohl bald auch ins Koptische.

§ 2. Die griechische Gemeinsprache und das NT

1. Hebraisten und Puristen. Dem Gesagten nach zeigt sich uns also die Geschichte des ganzen Urchristentums in Quellenschriften, die in griechischer Sprache geschrieben sind. Wer nun aber mit der Kenntnis des Griechischen, die er auf dem Gymnasium an den großen *attisch* schreibenden Prosaikern des 5. und 4. vorchristlichen Jh. erworben hat, an die ntlichen Schriften herantritt, merkt sehr bald im Stil, in der Grammatik und im Lexikon eine große Menge von *Abweichungen*. Der reiche, feingegliederte Periodenbau der griechischen Kunstprosa begegnet uns im NT nur noch selten, etwa im Prolog des Lk-Evangeliums oder in gewissen

Partien des Hebr-Briefes; ſtatt deſſen finden ſich, namentlich in den Evangelien, ſehr ſchlichte Satzgebilde, die mit einfachem καὶ und δέ Hauptſätze aneinanderreihen. Die feine Unterſcheidung der hypothetiſchen Perioden mit ihren verſchiedenen Fällen iſt ſtark zuſammengeſchrumpft, allerlei Vermiſchungen der noch gebliebenen Kategorien treten ein. Es tauchen Formen auf wie εἴδαμεν, ἐλάβοσαν, ἔφυγαν, ἔγνωκαν; der Optativ tritt auffällig ſtark zurück, Konjunktionen nehmen den Indikativ ſtatt eines Konjunktivs zu ſich, wir leſen ein Reflexivpronomen συνιστάνομεν ἑαυτούς, Komparative wie μειζότερος und ἐλαχιστότερος; im Lexikon traten uns Wörter entgegen wie ἀγάπη, ἀκροβυστία, νουθεσία, ῥύμη, βασίλισσα, ἐχγύνειν, θριαμβεύειν, κῆνσος und viele andre unattiſche, ja ungriechiſche, in der Apok lieſt man ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός 1 5 und τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν 2 20.

Der Unterſchied des ntlichen Griechiſch vom klaſſiſchen Griechiſch, wie man es aber nicht nur bei den alten Attikern, ſondern auch bei den ſpäteren Kunſtſchriftſtellern, vor allem der Kaiſerzeit ſelber, einem Lucian oder Plutarch, las, fiel natürlich ſchon den alten Gelehrten der Humaniſtenzeit auf. Seit dem Anfange des 17. Jh. begann dann ein großer Streit über die Reinheit des ntlichen Griechiſch. Die beiden Richtungen der „Puriſten“ und der „Hebraiſten“ traten einander entgegen. Für die Puriſten war der Gedanke unerträglich, daß im Griechiſch des NT.s, das doch vom heiligen Geiſte eingegeben war, Reinheit und Schönheit echt griechiſcher Sprache fehlen ſollte, und ſie verſuchten daher mit aller erdenklichen Mühe, aus den griechiſchen Proſaikern und den Dichtern Parallelen zum Lexikon und zur Phraſeologie, gelegentlich auch zur Grammatik, des NT.s zu ſammeln. Im Gegenſatz dazu wollten die Hebraiſten die Eigentümlichkeit der ntlichen Sprache aus ihrer Beeinfluſſung durch das Hebräiſche erklären; ſie fanden hebräiſche Sprachfärbung und hebraiſierenden Wortſchatz auf jeder Seite des NT.s. Da ſie trotz ihrer Übertreibungen im ganzen doch die ſtärkere Stellung hatten, weil das Griechiſch des NT.s eben unmöglich als beſonders reine Form des Buchgriechiſch bewieſen werden konnte, ſo fiel gegen Ende des 17. Jh. der Sieg im Streite ihnen zu, und bis ins 19. Jh. hat ihre Auffaſſung des ntlichen Sprachidioms geherrſcht. Sie hat, wenn auch ſtark eingeſchränkt, auch jetzt noch nicht alle Berechtigung und Vertretung verloren.

2. Die griechiſche Gemeinſprache. Vertiefte Auffaſſung vom Weſen der Sprache als eines lebendigen Organismus, eine ſehr viel breitere und eingehendere Kenntnis der griechiſchen Sprache, weiter glückliche Funde einer Fülle von Originalſchriftſtücken des wirklich geſprochenen und geſchriebenen Volksidioms der Kaiſerzeit, endlich auch eine ſehr verfeinerte Methode der Beobachtung haben gegen Ende des 19. Jh. zu einer weſentlich richtigeren Frageſtellung und Fragelöſung geführt, die gegenwärtig im großen und ganzen als die herrſchende bezeichnet werden kann, obwohl die vollſtändige Aufarbeitung des Stoffes noch längſt nicht beendet iſt und auch noch allerlei Fragen verſchieden beantwortet werden.

Wir hörten bereits, daß im Zeitalter des Hellenismus die griechiſche

Sprache im Osten die Sprache des allgemeinen Verkehrs und die herrschende Sprache der Literatur war. Damit sie das sein konnte, mußte sie selber aber, verglichen mit ihrem früheren Zustande, wie er etwa zur Zeit Herodots, Pindars und der Tragiker zu beobachten ist, eine bedeutende und wichtige Wandlung durchmachen. Sie mußte eine gemeingriechische Sprache werden. Im 5. Jh. v. Chr. hatten die einzelnen griechischen Stämme noch ihre Dialekte, die sie auch in der Literatur anwandten. Jonisch, Attisch, Dorisch, Äolisch sind die alten vier Hauptdialekte. Wie verhält sich zu ihnen die griechische Gemeinsprache der hellenistischen Zeit? Daß sie mit keinem von ihnen schlechthin gleich ist, wußten schon die Grammatiker des Altertums, als sie die gemeingriechische Sprache des Hellenismus als fünften Dialekt neben die vier alten stellten und ihr den Namen ἡ κοινή, sc. διάλεκτος gaben. Ein schweres Problem ist mit der Frage nach der Entstehung der Koine gesetzt, und die Antworten, die die Sprachgelehrten darauf geben, sind nicht einheitlich. Nach der einen Anschauung ist die Koine aus der Mischung der alten Dialekte entstanden. Als in den Städten des Ostens, vor allen den führenden unter ihnen, Antiochia und Alexandria, zur Zeit Alexanders des Großen und der ersten Diadochen Griechen von allen Gegenden des alten griechischen Sprachgebietes zusammenkamen, schuf das Bedürfnis unter ihnen eine Gemeinsprache. Diese entstand dadurch, daß die Angehörigen der verschiedenen Stämme im gegenseitigen Verkehr zunächst die auffallendsten Eigentümlichkeiten ihrer heimischen Dialekte ablegten, daß dann in der zweiten Generation die gegenseitige Abschleifung noch bedeutend zunahm, und endlich die in den folgenden Generationen Geborenen den lebendigen Zusammenhang mit den alten Mutterdialekten verlieren mußten. Im Koniallande vermischten sich eben die einzelnen Stämme, die auf dem Mutterboden des Griechentums getrennt geblieben waren, es gab nur noch Hellenen gegenüber den Barbaren, d. h. den einheimischen Syrern, Kopten und andern Völkern des Ostens, und so gab es auch bald nur eine griechische Gemeinsprache, in der die einzelnen Dialekte zusammenflossen.

Dieser Anschauung steht eine andere, besser begründete gegenüber, die die Anfänge der Koine bereits in der Zeit vor Alexander dem Großen sieht und ihre Grundlage im Attischen erkennt. Schon im 5. Jh. v. Chr., in der Zeit des großen attischen Seebundes, erlangte die attische Sprache eine Bedeutung, die weit über die Grenzen des athenischen Mutterlandes und der athenischen Kolonien hinausreichte. Sie erlangte sie einmal in der Literatur, weil durch ihren inhaltlichen Wert und ihre künstlerische Formvollendung die attische Prosa den unbestrittenen Sieg über die andern Dialekte davontrug. Sie erlangte sie aber auch im Verkehr des alltäglichen Lebens, weil die wirtschaftliche und politische Macht Athens seine Sprache weit über die alten Heimatgrenzen hinausdringen ließ. In Athen strömten die Griechen aus allen Teilen hellenischen Landes zusammen und lernten dort die attische Umgangssprache kennen. Und der athenische Kaufmann, Kolonist und Soldat nahm seine Mundart in die Fremde mit

und verbreitete sie dort, weil in der Fremde die andern Griechen zurücktraten vor den Angehörigen des politisch und wirtschaftlich, wissenschaftlich und künstlerisch so mächtigen Athen. So hatte sich schon vor der makedonischen Hegemonie im 5. und 4. Jh. rings um das Becken des ägäischen Meeres und darüber hinaus eine gemeingriechische Verkehrs- und Literatursprache herausgestaltet, eben das zur Koine sich umbildende Attisch. Als die Makedonier anfingen, in der griechischen Welt die Führung an sich zu nehmen, konnten sie sich schon dieser attischen Gemeinsprache bedienen, und durch Alexander den Großen und seine Heere wurde diese attische Koine in den Osten getragen. Die Weltsprache des Hellenismus ist die siegreiche attische Mundart. Selbstverständlich haben die alten Dialekte auch auf die Koine eingewirkt, aber sie haben nur geringe Spuren in ihr hinterlassen, sie wurden schließlich auch im Mutterlande, in ihren alten Stammesgebieten, von der siegreichen Gemeinsprache verschlungen, das Mittel- und Neugriechische ist gradliniger Abkömmling der Koine. Diese Anschauung, die die Entstehung der Koine im Mutterlande selber sucht, erklärt das Werden der Gemeinsprache ähnlich wie die Entstehung auch andrer Schrift- und Gemeinsprachen: nicht Mischung der Dialekte, sondern Obsiegen einer besonders begünstigten Mundart.

Von den nichtattischen Dialekten hat auf die Koine am stärksten das dem Attischen nächstverwandte Jonische, viel weniger das Dorische eingewirkt. Vgl. nun als Beispiele von Formen, in denen die Koine vom Attischen abweicht: attisches -ττ- erscheint fast immer als -σσ-, also τάσσω πράσσω, nicht τάττω, πράττω; -ρσ- statt -ρρ-, also ἄρσην, nicht ἄρρην; τέσσερα, τεσσεράκοντα statt τέσσαρα, τεσσαράκοντα; unkontrahierte Formen wie ἀγαθοεργεῖν, νεομηνίας, σεαυτοῦ treten auf; man sagt ναός, λαός statt νεώς, λεώς, ἀλέκτωρ statt ἀλεκτρύων; unattisch ist βουνός der Hügel, κριτής in der Bedeutung: Richter (attisch δικαστής) usw. Wer darauf achtet, kann so auf jeder Seite des NT.s Abweichungen von der attischen Sprache finden, obwohl ihm, auf das Ganze gesehen, die Sprache des NT.s keine Schwierigkeiten macht, weil er attische Prosa kennt. Man lese einmal ein Stück wie die Areopagrede Apgsch 17 und überlege sich, wie wenig diese Sprache in den Wortformen von dem aus der Schule her geläufigen Attisch abweicht.

3. Literatursprache und Verkehrssprache. Aber die Zahl der großen Fragen, die die hellenische Gemeinsprache und in ihr die Sprache des NT.s dem Forscher stellt, ist mit dem angedeuteten Problem der Entstehung der Koine noch nicht erschöpft. Und in einer dieser Fragen muß der Theologe, der sein NT richtig verstehen will, noch etwas genauer sehen.

Als allgemeine Verkehrssprache und als Literatursprache haben wir das Griechische im Zeitalter des Hellenismus kennen gelernt. Diese doppelte Funktion der Sprache bedingt aber in Stil, Wortschatz und Formen große Unterschiede. Wir haben zu unterscheiden zwischen der Sprache der Literatur und der des gewöhnlichen Lebens, zwischen der geschriebenen Sprache und der im Hause, auf dem Markte und am Hafen gesprochenen. Die Sprache der Bildung und der Literatur stand in der

hellenistischen Zeit ganz unter dem überragenden Einflusse der großen klassischen Vergangenheit, zu der man bewundernd aufblickte und die man, so gut es ging, nachzuahmen trachtete. An den großen attischen Schriftstellern suchte und fand man die Vorbilder für die eigene Sprache. Zwar hatte sich die Literatur in der sehr regen Zeit von etwa 300—100 v. Chr. von ihren Mustern etwas freigemacht und war der Entwicklung der lebendigen, gesprochenen Sprache einigermaßen gefolgt, indem sie deren Wortschatz und Formen Aufnahme gewährte (Beispiel Polybius). Doch etwa seit der Mitte des 1. Jh. v. Chr., in der römischen Zeit, kehrte die Literatur in immer steigender Strenge zu den Klassikern zurück (Beispiel Lucian † c. 180 n. Chr.). Es ist die Zeit des Attizismus, und die Sprache der Prosaliteratur, der philosophischen, historischen, rhetorischen und fachwissenschaftlichen, auch der Unterhaltungsliteratur, wurde eine künstliche, papierene Buchsprache.

Aber neben der Literatursprache geht die gesprochene Sprache ihre allmählich immer weiter abbiegenden Wege, folgt den Entwicklungsgesetzen, die in ihr lebendig sind, nicht nur in den Jahrhunderten der alexandrinischen und römischen Zeit, sondern auch weiterhin in den byzantinischen und türkischen Jahrhunderten, bis sich aus der hellenistischen Koine das moderne Neugriechisch entwickelt hat, die legitime Tochter der hellenistischen Volkssprache, die für den Erforscher der alten Koine voll lehrreicher Aufschlüsse steckt. Doch zeigt auch noch das neugriechische Leben in großer Schärfe den alten Gegensatz zwischen der Schriftsprache und der gesprochenen Sprache, der γραφομένη (oder καθαρεύουσα) und der ὁμιλουμένη. Während das geschriebene Neugriechisch der Prosaliteratur sich möglichst eng an das alte Griechisch anschließt, ist demgegenüber die Volkssprache, wie sie auch von den Gebildeten im alltäglichen Verkehr gesprochen wird, fast ein anderes Idiom, in den Formen sowohl wie im Wortschatz.

4. Literatur- und Verkehrssprache im NT. Der Unterschied zwischen Schriftsprache und Verkehrssprache und die dadurch bedingte Zweisprachigkeit mit all den Schäden und Hemmungen, die eine solche Diglottie mit sich bringt, geht, wie wir schon sahen, bis in die Diadochen- und die Kaiserzeit zurück, also auch bis in die Periode, in die die Entstehung des urchristlichen Schrifttums fällt. In welche der beiden Linien gehört dieses nun hinein? Ist es ein Erzeugnis der Volkssprache oder der Buchsprache? Die Frage ist nicht ganz eindeutig zu beantworten. Die ntlichen Schriftsteller sind sämtlich keine durchgebildeten Literaten, sie bleiben im ganzen der künstlichen, archaisierenden Buchsprache des Attizismus fern. Im NT hören und lesen wir in der Hauptsache die hellenistische Verkehrs- und Umgangssprache, und das NT ist darum auch für den, der die Geschichte der griechischen Sprache erforscht, von großer Wichtigkeit, weil hier zum ersten Male in einer Original-, nicht einer Übersetzungsliteratur wie der Septuaginta, die gesprochene Koine mit ihrer Grammatik und ihrem Lexikon in einem Buche erscheint, dem bestimmt war, in nicht zu ferner Zeit die allergrößte Bedeutung innerhalb der antiken Welt zu erlangen.

Aber mit der Formel, das NT sei in der Verkehrs- und Umgangssprache des Hellenismus geschrieben, ist die Antwort auf unsere Frage noch keineswegs erschöpfend gegeben. Wir hörten oben schon von der Zweisprachigkeit der damaligen Kulturwelt. Die Schriftsprache mit ihrem literarischen Buchgriechisch hatte eine ungeheure Macht, und fast keiner, der zur Feder griff, konnte sich ihr ganz entziehen. Die Männer, deren Schriften im NT erhalten sind, sind nun keineswegs alle literarisch ungebildet gewesen, sondern sie haben, der eine mehr, der andere weniger, in die Schicht der damaligen Weltbildung hineingeragt. Und da gilt es nun, für die einzelnen Schriften und Schriftengruppen zu untersuchen, wieweit in Stil, Wortgebrauch und Wortformen die Schriftsprache auf sie eingewirkt hat. Zu diesem Punkte noch ein paar Andeutungen.

Daß, was die Sprachgestalt anlangt, zwischen den einzelnen Schriften des NTs große Unterschiede vorhanden sind, zeigt eine auch nur flüchtige Beschäftigung mit dem NT. Das Vulgärgriechisch der Umgangssprache, wie sie von literarisch Ungebildeten angewendet wurde, finden wir in der Apok. Eine stark schulmäßige, gewandte, elegante Periodisierung nicht verschmähende Kunstprosa zeigt der Hebr-Brief. Das sind die beiden Gegenpole im ntlichen Schrifttum, und zwischen ihnen bewegen sich die übrigen Schriften. Nahe beim Verfasser des Hebr-Briefes steht der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apgsch, namentlich dort, wo er nicht von Quellen abhängig ist, die in ihrer Urgestalt aramäisch sind. Paulus schreibt ebenfalls eine gehobene Koine, die von der Schriftsprache nicht unbeeinflußt geblieben ist, obwohl gerade dies einen Vorzug und einen Zauber seiner Briefe ausmacht, daß sein Griechisch sich gar nicht nach literarischen Vorbildern und nach der Schulüberlieferung richtet, sondern aus der Fülle seines inneren Lebens und seiner inneren Erfahrung herausprudelt. In den strengen, hieratisch-feierlichen Sätzen des Joh-Evangeliums spricht ein Mann, der ebenfalls dem literarischen Zeitstil ferngeblieben ist. Daß aber im Sprachcharakter das Evangelium auf einer andern Höhenlage steht als die Apok, hat schon die altkirchliche Gelehrsamkeit erkannt; Dionysius von Alexandrien bei Euseb., K.-G. VII 25 25–27 sagt von dem Evangelium und dem 1 Joh-Briefe einerseits, von der Apok andrerseits: τὰ μὲν (nämlich Evangelium und Brief) γὰρ οὐ μόνον ἀπταίστως κατὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνήν, ἀλλὰ καὶ λογιώτατα ταῖς λέξεσιν, τοῖς συλλογισμοῖς, ταῖς συντάξεσιν τῆς ἑρμηνείας γέγραπται, πολλοῦ γε δεῖ βάρβαρόν τινα φθόγγον ἢ σολοικισμὸν ἢ ὅλως ἰδιωτισμὸν ἐν αὐτοῖς εὑρεθῆναι . . . , τούτῳ (nämlich dem Apokalyptiker) δὲ ἀποκαλύψεις μὲν ἑωρακέναι καὶ γνῶσιν εἰληφέναι καὶ προφητείαν οὐκ ἀντερῶ, διάλεκτον μέντοι καὶ γλῶσσαν οὐκ ἀκριβῶς ἑλληνίζουσαν αὐτοῦ βλέπω, ἀλλ' ἰδιώμασίν τε βαρβαρικοῖς χρώμενον καί που καὶ σολοικίζοντα. Auch der Verfasser von Jak und namentlich der von 1 Petr bedienen sich einer gewählteren, mehr literarisch gefärbten Sprache. Sehr schlicht hingegen ist das zweite Evangelium geschrieben, während Mt deutlich an zahlreichen Stellen das Griechisch seines Vorgängers verbessert.

In allen diesen Fragen sind schon eine Menge von Einzelbeobach-

tungen gemacht worden, die großen, einigermaßen abschließenden Untersuchungen stehen noch aus. Ein paar Beispiele sollen noch zeigen, wie verschieden die Sprache der ntlichen Schriftsteller im einzelnen ist. Auf diesen und jenen Solözismus der Apok, der aus der Umgangssprache der Ungebildeten zu erklären ist, ist oben schon hingewiesen worden (S. 5). Von der großen Schlichtheit des sprachlichen Ausdruckes bei Mk, von der Gleichgültigkeit dieses Evangeliums gegen die Form, der die helle Freude an dem Erzählen der Ereignisse selber zur Seite steht, kann man sich leicht einen Eindruck verschaffen, wenn man nur ein paar Abschnitte des Einganges, etwa 1 14–20 29–31 2 1–12 durchliest. Mk bringt auch ohne weiteres eine ganze Anzahl von semitischen, also barbarischen Fremdwörtern in dem Text seiner Erzählungen, ῥαββί, ῥαββουνί, ἀββᾶ, ταλιθὰ κούμ, κορβᾶν, σατανᾶς, βοανηργές, Γολγοθᾶ, Γεθσημανεί u. a., auch ἀμήν und ὡσαννά gehören hierher; ebenso verwendet er lateinische Fremdwörter, die ihm die Umgangssprache bot: κῆνσος, κοδράντης, κεντυρίων, κράβατος, φραγελλοῦν. Gerade diese fremden Wörter sind ein Mißklang, gegen den das literarisch gebildete Ohr besonders feinhörig war. In manchmal endloser Reihenfolge häufen sich bei ihm die καί-Sätze. Wie schlicht in all diesem und vielem andern die Sprache des Mk dem geklungen haben muß, der etwas literarische Ansprüche zu stellen gewohnt war, sehen wir sehr gut an einer Reihe von Änderungen, die die beiden späteren Evangelisten am Texte ihres Vorgängers vornahmen, wobei sie ohne weiteres auch in den Text der Herrenworte selber eingriffen. Schon Mt zeigt hier allerlei Beachtenswertes. Er vermeidet das Wort κράβατος, tilgt κορβᾶν von Mk 7 11, ebenso ταλιθὰ κούμ, βοανηργές, ἀββᾶ, statt υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων Mk. 3 28 sagt er ἀνθρώποις, statt ἔσονται πίπτοντες des Mk 13 25 sagt er πεσοῦνται 24 29, er ersetzt ein καί sehr oft durch τότε auch durch δέ, macht statt zweier durch καί miteinander verbundenen Verba finita lieber eine Partizipialkonstruktion, also statt ἥψατο καὶ λέγει: ἥψατο λέγων 8 3, statt ἐκράτησεν καὶ ἔδησεν: κρατήσας ἔδησεν 14 3. Viel weiter in der „Hellenisierung" des Mk geht Lk, der die aramäischen Fremdwörter des Mk fast ganz tilgt, ebenso die lateinischen (statt κῆνσος: φόρος 20 22, statt κεντυρίων: ἑκατοντάρχης 23 47, statt φραγελλοῦν: παιδεύειν 23 16, 22. κοδράντης wird 21 2 weggelassen); er ersetzt die Hauptsätze mit καί durch Partizipial- und Relativsätze, fügt deutliche Subjekte ein, wo Mk ein unbestimmtes „er" und „sie" hat u. a. m. Ähnliche Beobachtungen lassen sich in den Stücken machen, wo Lk mit Mt zusammengeht, Mk hingegen ausfällt: auch hier hat Lk an vielen Stellen sich einer gehobenen Sprache bedient. Der Lk-Prolog mit seiner schriftstellerischen feinen Art ist bekannt genug. Auch in der Apgsch, namentlich im zweiten Teile, zeigt derselbe Schriftsteller seine Fähigkeit, ein stark literarisch gefärbtes Griechisch zu schreiben; man lese etwa die Paulusreden 17 22–31 (Areopagrede) oder 26 2–23 (Rede vor Agrippa und Berenike); am Eingang dieser Agripparede verwendet der Schriftsteller sogar die ausgesprochen attizistische Form ἴσασι 26 4, eine Form, die im ganzen NT einzig dasteht (sonst οἴδασιν). Paulus weiter hat in seinem Sprachschatze eine Anzahl von Wörtern, die der

literarischen Koine und nicht der Vulgärsprache angehören, und stellenweise streift auch er an Attizistisches an; auf jeden Fall gebraucht er Wörter und Wendungen, die er im Verkehr mit literarisch gebildeten Männern kennen gelernt, in Vorträgen und Reden gehört oder aber aus der Beschäftigung mit Werken der zeitgenössischen griechischen Literatur geschöpft haben muß: τὸ δίψος 2 Kor 11 27, ἐγκρατεύεσθαι 1 Kor 7 9 9 25 ἀθανασία, ἐλευθερία im Sinne der sittlichen Freiheit, ἀνακεφαλαιοῦσθαι, δώρημα, πολιτεύεσθαι, πλεονέκτης und πλεονεκτεῖν u. a. m. gehören hierher. Auch verwendet Paulus in seinem Stile und seiner Dialektik gar nicht selten Figuren und Mittel der gehobenen Sprache, vgl. das Wortspiel mit φρονεῖν Röm 12 3, die Paronomasie Phil 3 2f., die Parechesen φθόνου, φόνου und ἀσυνέτους ἀσυνθέτους in Röm 1 29 31, oder die bekannte Diatribe 1 Kor 7 18–24. Für den Hebr-Brief endlich ist zu verweisen auf die sorgfältigen Perioden von 1 1–4 2 2–4 7 20–22 12 18–24, die allgemein festzustellende Flüssigkeit und Feinheit des Stiles, den Rhythmus der Sätze, auf die feinen Wortspiele, wie 5 8 ἔμαθεν, ἔπαθεν, 13 14 μένουσαν, μέλλουσαν, die sorgfältigen Wortstellungen, z. B. 9 15–17 5 1–3, auf eine Form wie ἵστε in 12 17 und eine Redensart wie ὡς ἔπος εἰπεῖν in 7 9. Eine wertvolle Untersuchung über solche Probleme ist das Buch von Rud. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 1910 (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. NT Bd. 13).

So ragen also fast alle ntlichen Schriftsteller mit ihrer Sprache ein Stück in die Literatur der Zeit hinein. Ihre Werke bilden eine volkstümliche Literatur, die sich an Kreise ohne eigentliche literarische Bildung wendet, die aber deswegen doch nicht einfach eine Vulgärsprache schreibt. Und ganz entsprechende Beobachtungen kann man machen, wenn man die außerkanonische Literatur des NT.s, etwa die apostolischen Väter, vornimmt; auch hier im Wesen volkstümliche Koine, was Formen, Wortschatz und Stil anlangt, aber mit starken Unterschieden der einzelnen Schriftsteller, was Verwendung einer gehobenen Sprache betrifft. Am schlichtesten schreibt Hermas, dann die Didache, gehobener Barnabas und Ignatius, und am weitesten bringt es in der Schriftsprache 1 Clem, der eine Fülle von Ausdrücken und Wendungen aus der zeitgenössischen Buch- und Kanzleisprache entlehnt und auch bei der zünftigen Rhetorik Anleihen macht.

5. Die Quellen der ntlichen Philologie in der gegenwärtigen Forschung. Auf dem weiten Forschungsgebiete der Sprache des NT.s harrt noch eine Fülle von Einzelaufgaben ihrer Lösung. Die Grundlage für die Forschung aber ist in der schon oben ausgesprochenen Erkenntnis gelegt: Sprache der urchristlichen Literatur ist die geschriebene und gesprochene Koine des Hellenismus. Um die Sprache des NT.s in allen ihren Einzelheiten richtig aufzufassen und einzuschätzen, steht jetzt eine Menge von Material verschiedenster Herkunft zur Verfügung. An seiner Verarbeitung und Ausschöpfung ist neben der Theologie auch die Philologie hervorragend beteiligt, deren Vertreter sich zum Teil mit großer Liebe dieses lang vernachlässigten Arbeitsgebietes, der Sprache des Hellenismus, angenom-

men haben. In Betracht kommen als Quellen einmal die Kunstschriftsteller, die Prosaiker des Hellenismus, namentlich die der älteren Zeit vor dem Aufkommen des Attizismus; aber auch in der Kaiserzeit gibt es noch namhafte Schriftsteller, die den Attizismus nicht mitmachen, sei es, weil sie es nicht können, sei es, weil sie nicht wollen. Und bei den Attizisten selber, wie einem Lucian, findet sich doch eine Menge nichtattischer Rede, weil das lebendige Leben und die lebendige Sprache, die diese Männer umgab, in der sie selber Alltags sich bewegten, auf ihre Buchsprache abfärbte. Von den nichtattizistischen Schriftstellern des früheren und späteren Hellenismus, deren Sprachgebrauch für die Koine des NT.s wichtige Beobachtungen liefert, nenne ich Polybius († um 120 v. Chr.), vieles von den Fragmenten der älteren Stoiker, Diodor († unter Augustus), Plutarch († nach 120 n. Chr.), dann die jüdischen Schriftsteller Philo († unter Claudius) und Josephus († um 100 n. Chr.) und den Verfasser des Aristeasbriefes (um 100 v. Chr.). Derbe kernige Sprache des alltäglichen Lebens, weitab vom Attizismus gelegen, ist aus den Lehrvorträgen Epiktets († nach 120 n. Chr.) zu erkennen, die Arrian aufgezeichnet hat. In Betracht kommt weiter die freilich stark stilisierte, formelhafte Sprache der Kanzleien, wie sie an zahlreichen öffentlichen Urkunden studiert werden kann, die aus der Zeit des Hellenismus, sei es auf Stein oder Papyrus, sei es auch durch literarische Überlieferung erhalten sind. Viel näher an die Sprache des NT.s kommen wir in der erhaltenen volkstümlichen Literatur des hellenistischen Judentums und des Christentums selber. Da ist an erster Stelle der alexandrinischen Bibel, der Septuaginta-Übersetzung des AT.s, zu gedenken, eines Werkes, das ja nicht nur für die Sprache, sondern auch für die Gesamtanschauung, die Frömmigkeit und die Theologie des ältesten Christentums von ganz grundlegender Bedeutung gewesen ist. Was insonderheit die Sprache der LXX anlangt, so ist nicht zu übersehen, daß nur ein kleiner Teil von ihr in ursprünglich griechischer Sprache geschrieben ist, z. B. Weish. Salomos, 2—4 Makk, während weitaus das Wichtigste und Meiste Übersetzung aus dem Hebräischen (und Aramäischen) ist. Die Übersetzungen der einzelnen Bücher sind auch sehr ungleich; manche halten sich ängstlich an das semitische Original, andre geben die Vorlage freier wieder. Immer aber wird der Charakter des ursprünglichen Textes auch durch die Übersetzung hindurchscheinen, und in diesem hochwichtigen griechischen Buche werden, wenn irgendwo, unzweifelhafte Semitismen auftreten. Wir werden uns nachher noch daran zu erinnern haben. Dann kommt weiter als ergiebige Fundquelle volkstümlicher, unliterarischer Koine die außerkanonische Literatur des Urchristentums in Betracht, die apostolischen Väter, die Reste der erhaltenen apokryphen Evangelien, die Apostelgeschichten, von denen die Paulusakten und die Johannesakten noch ins 2. Jh. fallen, weiter auch die älteren Martyrien und die Heiligenlegenden. Endlich sind für den, der die Sprache des NT.s erforschen und die Texte richtig und sachgemäß erklären will, die vielen nichtliterarischen, privaten Aufzeichnungen zu verwerten, die die nicht oder wenig literarisch gebildete Unterschicht des Hel-

lenismus in den zahlreichen Privatinschriften hinterlassen hat, sowie in den Briefen und Privaturkunden, die die Papyri und die Tonscherben (Ostraka) Ägyptens erhalten haben. Namentlich die Papyri kommen hier in Betracht. Seit den verschiedenen großen und planmäßigen Grabungen, die 1895 einsetzten, sind Tausende von griechischen Papyri aus den Trümmerstätten und den Kehrichthaufen der alten Siedelungen des ptolemäischen und römischen Ägyptens herausgeholt und in die Sammlungen des Gizehmuseums bei Kairo und der großen europäischen Museen gebracht worden. Die erhaltenen griechischen Papyri umfassen einen Zeitraum von etwa tausend Jahren, sie beginnen mit der Ptolemäerzeit und gehen bis in den Anfang der arabischen Herrschaft. Sie gewähren unschätzbare und höchst reizvolle Einblicke in das alltägliche Leben und, worauf es uns hier vor allem ankommt, in die alltägliche Sprache der griechischen und der in sehr verschiedener Abstufung hellenisierten einheimischen Bevölkerung Ägyptens. Der kleinere Teil der nichtliterarischen Papyri[1]) ist amtlichen Inhaltes, enthält Urkunden der verschiedenen Kanzleien, Erlasse, Entscheidungen der Regierung, Berichte der unteren und oberen Behörden, Tempelakten u. a. m. Dieser amtlichen Urkunden und ihrer Kanzleisprache haben wir schon oben gedacht. Der größere Teil der nichtliterarischen Papyri ist aber privaten Inhalts, und sie vor allem geben Aufschluß über die Sprache des alltäglichen Lebens: Eingaben von Leuten allen möglichen Standes finden sich hier, Klagen und Bittschriften, Akten über allerlei Vorgänge zwischen Privaten, wie Darlehen, Bürgschaften, Kauf, Miete, Heirat, Ehescheidungen, Freilassungen und Testamente, endlich Privatbriefe verschiedensten Inhaltes. Diese gerade sind, weil sie ungekünstelt reden, für die Erforschung der Umgangssprache am ergiebigsten: Briefe von Gatten, Eltern und Kindern, von Freunden und Verwandten, von Sklaven und Freien, von Vornehmen und Geringen, auch von Soldaten und Studenten. Sehr wichtig für die Erforschung der religiösen Sprache und Gedankenwelt sind weiter die umfangreichen Reste der griechischen Zauberpapyri. Alles das ist in den Originalen, zum Teil wenig oder gar nicht beschädigt, erhalten, und der Schatz dieser Quellen mehrt sich von Jahr zu Jahr. In sehr deutlicher und reiner Form stellen uns die Briefe, zum Teil auch die Privaturkunden, die Sprache des gewöhnlichen Lebens dar; hier ist eine Quelle für die Erforschung der nichtliterarischen Koine erschlossen, mit deren Ausschöpfung der Theologie und der Philologie eine große Aufgabe gesetzt ist. Leider sind die Papyri nur in dem trockenen Boden Ägyptens erhalten, über die Koine Syriens, Kleinasiens und des griechischen Mutterlandes sagen sie nichts. Weniger ergiebig als die Papyri sind die Ostraka Ägyptens (Scherben zerbrochener Tongefäße, die zu kurzem Schreibwerk des Augenblicks benutzt wurden), da die auf ihnen erhaltenen Texte im allgemeinen viel geringer an Umfang und viel weniger reichhaltig an Inhalt sind. Endlich sei noch auf ein

[1]) Über den Papyrus als Träger der literarischen Überlieferung, auch über seine Herstellung, die Buchtechnik vgl. noch im folgenden Abschnitt S. 25–27.

Hilfsmittel hingewiesen, das der Koineforschung zu Gebote steht: das ist das Neugriechische. Schon oben wurde gesagt, daß diese Sprache in gerader Linie von der hellenistischen Koine abstammt. Das Neugriechische, und zwar in seiner lebendigen Form, der ὁμιλουμένη, nicht in der papierenen Sprache der literarischen Prosa, gibt eine Menge von Aufschlüssen über die Geschichte der griechischen Sprache, läßt durch Rückschlüsse vieles erkennen, was keimhaft, aber doch lebendig in der hellenistischen Koine an Neubildungen auf dem Gebiete des Wortschatzes, der grammatischen Formen, der Syntax und der Aussprache steckt.

Mit und an diesen Quellen arbeitet die Wissenschaft seit nicht viel länger als 30—35 Jahren, um die Probleme der hellenistischen Sprachforschung zu lösen und damit zugleich für die Sprache des NT.s die ihr gebührende Stellung innerhalb der Geschichte der griechischen Sprache zu finden. Die Methode und die Quellen haben sich in der angegebenen Zeit stark geändert, das Problem ist viel umfassender, das Material viel reicher geworden. Damit erst ist die alte Lösung der Hebraisten, die in der Sprache des NT.s Judengriechisch der alexandrinischen Zeit sahen, endgültig überwunden. In eine viel umfassendere, große und lebendige Sprachenentwicklung ist das Griechisch des NT.s einzustellen. Bei all den grammatischen, lexikalischen, syntaktischen, auch stilistischen Erscheinungen, die das NT uns bietet, muß vor allem immer gefragt werden: wo sind im großen Strome der hellenistischen Koine entsprechende Erscheinungen nachzuweisen, nicht aber darf der Blick einseitig auf dem „Judengriechisch" der LXX ruhen bleiben. Und für die Mehrzahl der Eigentümlichkeiten des ntlichen Sprachidioms ist die Frage bereits gelöst. Wir wissen jetzt, was wir von Formen wie οἶδασιν, ἔλαβοσαν, εἶχαν und εἶπαν zu halten haben, von ἐν mit dem Dativ in instrumentaler Bedeutung, von der Verwechselung der Präpositionen ἐν und εἰς, von ἀπέχω in der Bedeutung: ich quittiere, von der Aneinanderreihung der Sätze in einfacher Parataxe und von vielem andern mehr. Im NT, auf das Ganze gesehen, schreibt und redet nicht sprachliche Unbildung und barbarisches Orientalentum, sondern die lebendige Rede einer großen und für die Geschichte des ganzen westlichen Kulturkreises ungemein wichtigen und ertragreichen Geschichtsperiode. Als Griechisch, echtes und wirkliches Griechisch der hellenistischen Zeit, ist die Sprache des NT.s erkannt und bestimmt worden. Ein „Neopurismus", wenn man es so nennen will, ist damit zum Siege gekommen, eine Betrachtung, die die Eigenheiten des ntlichen Sprachidioms nicht mehr aus hebräischer und aramäischer Einwirkung und aus den Formen erklärt, die die griechische Sprache im Munde von Orientalen angenommen hatte, sondern die die Parallelen auf originalgriechischem Sprachgebiete sucht, nur daß dies Sprachgebiet nicht mehr eng das der Klassiker und der späteren Kunstprosa, sondern das der Koine ist.

Aber so sicher diese Methode richtig ist, so viele unzweifelhafte Ergebnisse erreicht worden sind, und so sehr auch das ehemals breite Gebiet der ntlichen Semitismen zusammengeschmolzen ist — ganz ist es doch noch nicht geschwunden, und alle Spracherscheinungen des NT.s kann man nicht

aus der Koine erklären. Auf diese Frage wollen wir zum Schluß noch unsere Aufmerksamkeit lenken.

6. Das Problem der ntlichen Semitismen. Wir haben schon eingangs gesehen, daß ein Teil des NT.s als Übersetzung vorangegangener aramäischer Überlieferung zu betrachten ist. Zu den synoptischen Evangelien, auf die dort hingewiesen wurde, können vielleicht noch gewisse Abschnitte im ersten Teil der Apgsch (1—12) und dann sicher, wenn auch nur mittelbar, Stücke der Apok gefügt werden. Aber es genügt, auf die Evangelien hinzuweisen. In sehr früher Zeit ist hier eine ursprünglich a r a m ä i s c h e Überlieferung ins Griechische übertragen worden. Hat bei dieser Übertragung nicht an einer Reihe von Stellen die Sprache der Vorlage auf die Übersetzung abgefärbt? Um Beispiele zu nennen: zur Bezeichnung der engen Zugehörigkeit liebt es das Aramäische (wie übrigens auch die andern semitischen Sprachen) ein bar, Sohn, mit dem Genitiv des Substantivums zu verbinden, mit dessen Begriff die Zugehörigkeit hergestellt werden soll; nun lesen wir in den Worten Jesu bei den Synoptikern so oft Wendungen wie diese υἱοί oder υἱὸς τῆς ἀναστάσεως, τοῦ πονηροῦ, τῆς γεέννας, τοῦ νυμφῶνος, τῆς βροντῆς, τῆς εἰρήνης, τοῦ φωτός, τῆς βασιλείας, τοῦ αἰῶνος τούτου; das sind Aramaismen, die in der Übersetzung stehen geblieben sind, und auch das vielbehandelte, schwierige υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist nicht zu verstehen, wenn man sich nicht auch seine aramäische Grundlage klargemacht hat. Aramaismus ist ἐν τριάκοντα Mk 4 8 20, ἀπὸ μιᾶς = auf einmal (min ch'da) Lk 14 18, die öfters wiederkehrende Vertauschung von εἰ μή und ἀλλά wie Lk 4 26 27 Mk 4 22 9 8 (aramäisch illâ, „wenn nicht" hat zugleich adversative Bedeutung = ἀλλά). Nahe gelegt durch das Aramäische ist weiter die pleonastische Setzung des Personalpronomens nach dem Relativum, wie Mk 1 7 οὗ . . . αὐτοῦ, 7 25 ἧς . . . αὐτῆς, Mt 3 12 und Lk 3 17 οὗ . . . αὐτοῦ. Und so läßt sich am Text der Evangelien noch eine Reihe von Beobachtungen machen, die auf Beeinflussung des griechischen Wortlautes durch die semitische Vorlage zurückweisen. Zu manchen dieser Spracherscheinungen (wie auch gerade der letztangeführten) können a u c h aus der Koine Parallelen angeführt werden, aber man wird in diesen Fällen doch immer den Aramaismus als das Wahrscheinlichere ansehen und vorsichtig sagen müssen: eine seltsame, fremdartige, wenn auch an sich mögliche Koinewendung finden wir im NT gern und öfters gebraucht, weil die aramäische Vorlage die Wahl des betreffenden an sich volksgriechischen Ausdrucks empfahl. Und eine Reihe von Aramaismen in den Evangelien ist unzweifelhaft.

So haben wir eine Quelle für Semitismen im NT darin erkannt, daß Stücke des NT.s aus einem semitischen Idiom übertragen worden sind. Nun haben wir aber noch eine andre umfangreiche Übersetzungsliteratur, die für das Urchristentum von ungeheurer Bedeutung war, das ist das schon obenerwähnte griechische AT. Daß in der LXX eine Unzahl von Semitismen verschiedenster Art (Wort- und Phrasenbildung, Syntax, Begriffliches) steckt, ist allgemein zugestanden. Hier ist ein weiteres, sehr wichtiges Gebiet zu erkennen, von dem aus Beeinflussung der ntlichen

Schriftsteller und überhaupt des gesamten frühchristlichen Schrifttums möglich, ja notwendig war.

Den alten Christen, für die der Wortlaut der LXX einen ganz besonderen, feierlichen und ehrfurchtgebietenden Klang hatte, drängte sich die Sprache ihrer Bibel ganz von selber auf, sobald sie anfingen, zur Feder zu greifen und von göttlichen Dingen zu schreiben; und je weniger sie selber zur literarisch gebildeten Schicht gehörten, um so mehr waren sie geneigt, sich von den großen Worten, die sie aus den heiligen Büchern kannten, auch in Stil und Ausdruck beeinflussen zu lassen. Auf diese Weise drangen die Semitismen der LXX in die Sprache der altchristlichen Schriftsteller ein. Man spricht in der ntlichen Philologie, wenn es sich um die durch die LXX vermittelten Semitismen handelt, von den „Septuagintismen" oder, mit einem geschmackvolleren Worte, vom Bibelgriechisch der frühchristlichen Schriftsteller. Das Gebiet dieser Biblizismen ist weit, und man kann in manchen Fällen gewiß nicht mit Sicherheit sagen, ob diese oder jene Wendung, die Semitismus zu sein scheint, aus der LXX stammt. Aber eine Fülle von Ausdrücken und Beziehungen bleibt doch bestehen. Bibelgriechisch unzweifelhafter Art ist die bekannte Phrase λαμβάνειν πρόσωπον = die Person jem. ansehen, parteiisch sein, die LXX-Übersetzung von נָשָׂא פָּנִים, wovon dann weiter in der urchristlichen Gemeinde- und Erbauungssprache gebildet wurde: προσωπολήμπτης, -λημψία, -λημπτεῖν und ἀπροσωπολήμπτως; andre Beispiele sind: ποιεῖν ἔλεος μετά τινος, ζητεῖν ψυχήν τινος, ἀνιστάναι σπέρμα τινί, πᾶσα σάρξ, καρπὸς κοιλίας u. a. m. Septuagintismus in der Syntax ist wohl sicher das fragende εἰ, das in der LXX oft vorkommt, vgl. im NT Mt 19 3 26 63 Lk 6 7 13 23 22 49 Joh 9 25 Apgsch 1 6 4 19 5 8 7 1 8 22 19 2. Aus der LXX stammt weiter, und das ist sehr wichtig, eine Fülle von Ausdrücken jüdisch-nationalen und religiösen, auch ethischen Gepräges: Wörter wie γέεννα, σατανᾶς, κύριος σαβαώθ, σάββατον u. a. sind unmittelbar übernommene Fremdwörter, vgl. dann weiter: Χριστός, ἁγιάζειν, ἁγιασμός, ἄγγελος, διάβολος, προσήλυτος, γραμματεύς, ἔθνη (= Heiden), ἀκροβυστία, δόξα (Herrlichkeit Gottes), δικαιοσύνη und δικαιοῦν, δικαίωμα, ἀνάθεμα, σκάνδαλον, κοινός, σπλαγχνίζεσθαι, παράδεισος, δυνάμεις (= Wunder, auch Mächte der oberen Welt), εἴδωλον und ειδώλιον, ειδωλόθυτον, διαθήκη (= Bund) u. v. a. Wie stark im Stile altchristliche religiöse Sprache von der LXX abhängig ist, zeigt ein Blick auf die Reste urchristlicher Poesie, wie sie im Magnifikat Lk 1 46–55 und im Benediktus Lk 1 68–79, weiter in den Psalmen der Apok 5 9–14 11 15–18 12 10–12 15 3f. 19 1–8 oder auch in dem Rachelied über Babel Apok 18 1–20 erhalten sind.

Eine dritte Quelle für Semitismen endlich ist die Muttersprache des einzelnen Schriftstellers. Aus der ihm von Jugend an geläufigen aramäischen Sprache konnte der Schriftsteller, der nicht literarisch gebildet war, jederzeit, ihm selber unbewußt, durch wörtliche Herübernahme ins Griechische Semitismen in seine Schriftstellerei einfließen lassen; auch gab es sicher ein Judengriechisch der Diaspora, und hellenistische Juden waren wohl nicht nur durch Aussprache, sondern auch durch Wortgebrauch und

Phraseologie innerhalb der Welt des Hellenismus kenntlich. Leider wissen wir über dies Judengriechisch so gut wie gar nichts, und man kann nur vermuten, daß Wendungen wie προστιθέναι ποιεῖν τι (was selbst Josephus hat), ἀρέσκειν ἐνώπιόν τινος Apgsch 5 6 πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ Apgsch 13 24, θάνατος = Pest Apok 6 8 18 8 u. a. Semitismen des gesprochenen Judengriechisch sind.

§ 3. Literatur und Hilfsmittel zur neutestamentlichen Philologie

Für den, der in die Spracheigentümlichkeiten des NT.s sich einarbeiten will, ist es vor allem natürlich nötig, immer und immer wieder im griechischen NT zu lesen und beim Lesen auf das Sprachliche zu achten, sich etwa an die klassischen Formen und den klassischen Wortgebrauch, die Syntax der attischen Prosa zu erinnern, das Abweichende zu beobachten, die verschiedenen Eigentümlichkeiten der ntlichen Koine sich einzuprägen, auch die Unterschiede bei den einzelnen Schriftstellern nicht zu übersehen. Gute Dienste leistet bei der sprachlichen Arbeit im NT eine Grammatik des ntlichen Sprachidioms. Als eine solche kommt vor allem in Betracht die sehr reichhaltige und gediegene Neubearbeitung der Blaßschen Grammatik: Friedrich Blaß, Grammatik des ntlichen Griechisch. 5., völlig neugearbeitete Auflage besorgt von A. Debrunner, Göttingen 1921. Nützlich ist auch J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des NT.s, Heidelberg 1911 (Übersetzung auf Grund der 3. engl. Auflage), und A. T. Robertson, Kurzgef. Grammatik d. nt. Griech. deutsch von H. Stocks, Leipzig 1911. Eine gute, lesbar geschriebene Einführung in die sprachlichen Probleme der Koine im allgemeinen gibt L. Radermacher, Ntliche Grammatik. Das Griechische des NT.s im Zusammenhang mit der Volkssprache, ²1925 (Lietzmanns Handb. z. NT Bd. 1). P. Schmiedel's Neubearbeitung von G. B. Wiener's Gramm. d. NT, 1894. 1898 ist unvollendet geblieben. Eine Grammatik der LXX hat R. Helbing, I 1907 begonnen.

Zur Grammatik gehört weiter ein Wörterbuch. Es wird sich immer empfehlen, namentlich auch für den Studenten, mit einem vollständigen Wörterbuch der griechischen Sprache zu arbeiten, und da kommt vor allem in Betracht das bekannte Handwörterbuch der griechischen Sprache von W. Pape; von den verschiedenen Abdrucken der 3. Aufl. (5. Abdr., 1908) ist ein Exemplar leicht antiquarisch zu beschaffen. Vorzügliches, gerade auch für die Koine, verspricht die Neubearbeitung von Passows ebenfalls sehr bekanntem Handwörterbuch der griechischen Sprache durch W. Crönert, die Göttingen 1912 zu erscheinen begonnen hat, deren Vollendung sich aber noch sehr lange hinziehen wird. Von besonderem Wert ist F. Preisigke Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden mit Einschluß der griech. Inschriften etc. aus Ägypten 3 Bde., 1927. Ein allen Ansprüchen genügendes Spezialwörterbuch zum NT hat, unter Verwertung der literarischen Quellen der Koine, vor allem aber auch der Inschriften und Papyri, Walter Bauer in seiner Neubearbeitung von

E. Preuschens Handwörterbuch zum NT, ²1928 geliefert. Weniger zu empfehlen ist H. Ebeling, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT, Hannover und Leipzig 1913. Nützlich sind die Vorarbeiten von Th. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905, und in G. Thieme, Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das NT, Göttingen 1906. In England erscheint Moulton and Milligan, The Vocabulary of the NT illustrated from the papyri, London 1914 ff. Ein Wörterbuch der theologisch wichtigen Begriffe ist das Biblisch-theologische Wörterbuch der ntl. Gräcität von H. Cremer, das, 1915 von J. Kögel neubearbeitet, jetzt auch auf die neuen sprachlichen Forschungen Rücksicht nimmt, besonders aber durch die Darstellung der alttestamentlichen Vorgeschichte des ntl. Wortgebrauchs Wertvolles bietet.

Für sprachliche, noch mehr natürlich für die wichtigeren sachlichen Untersuchungen am NT ist unentbehrlich eine Konkordanz, die die sämtlichen Wörter des NT.s mit allen Stellen, wo sie vorkommen, verzeichnet. Als solche kommt vor allem in Betracht C. H. Bruder, Concordantiae omnium vocum NT Graeci, 7. stereot. Ausg., Göttingen 1913. Für den Studenten genügt auch eine ältere Auflage. Nützlich ist die nicht alle Stellen abdruckende Handkonkordanz zum griechischen NT von O. Schmoller, Gütersloh ⁴1913. Septuagintakonkordanz ist das umfangreiche Werk von E. Hatch und H. A. Redpath, A. Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Olt Testament, Oxford 1892—1906. Brauchbar ist auch noch die LXX-Konkordanz von Trommius, Amsterdam 1718. Für die wichtigsten Stücke der frühchristlichen Literatur außerhalb des NT.s sind sehr willkommene Wortregister: E. J. Goodspeed, Index Patristicus sive Clavis Patrum apostolicorum operum, Leipzig 1907, und E. J. Goodspeed, Index Apologeticus sive Clavis Justini Martyris operum aliorumque Apologetarum pristinorum, Leipzig 1912. Die LXX, deren Lektüre nicht warm genug empfohlen werden kann, wird am besten in der Cambridger Ausgabe von Swete benutzt, doch genügt für die meisten Bedürfnisse des Studenten auch jede andere Ausgabe.

Wer über das Wesen der Koine und über die verschiedenen Erklärungen ihrer Entstehung Belehrung sucht, der lese J. Wackernagels glänzende Darstellung in der „Kultur der Gegenwart" I Abt. 8, ³1912 oder A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Straßburg 1901, und P. Kretschmer, Die Entstehung der Koine (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-histor. Klasse, Bd. 143 S. 1—40). Jüngst hat auch U. v. Wilamowitz-Moellendorff eine „Geschichte der griechischen Sprache" vorgelegt (1927). Wichtig ist K. Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jh. n. Chr. (Byzantinisches Archiv, Leipzig 1898).

Wie das Studium der neuerschlossenen Quellen der nichtliterarischen Koine, also vorab der Inschriften und Papyri, für das Studium des NT.s fruchtbringend gemacht wird, zeigen vor allem die Arbeiten G. A. Deiß-

manns, vgl. seine Bibelstudien, Marburg 1895, Neue Bibelstudien 1897, und dann das sehr schöne Buch, dessen Lektüre jedem Theologen auf das dringendste zu empfehlen ist: Licht vom Osten. Das NT und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen [4]1923. In diesem Buche ist auch eine Anzahl von Papyrusbriefen abgedruckt, übersetzt und erklärt, und Abbildungen von Papyri, Ostraka und Inschriften geben eine wertvolle Anschauung von dem wichtigen Material, das hier erschlossen wird. In Betracht kommen hier auch noch andere Arbeiten dieses Bahnbrechers der ntlichen Philologie, ich nenne: Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, Gießen 1898, und den Artikel: Hellenistisches Griechisch in Herzogs Realenzyklopädie[3], Bd. 7 S. 627—639. Leicht zugänglich ist dem Theologen auch der Vortrag von A. Thumb, Die sprachgeschichtliche Stellung des biblischen Griechisch (Theologische Rundschau, 5, 1902, S. 85—99).

Der Widerspruch der modernen „Hebraisten" gegen die modernen „Puristen" wird ausgesprochen in dem älteren wichtigen Werke von G. Dalman, Worte Jesu, Leipzig 1898, und vor allem in den sehr inhaltsreichen Ausführungen von J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, [2]Berlin 1911 § 1—4.

Wer über das, was Deißmanns Licht vom Osten bietet, hinaus an die sehr wichtigen Papyrustexte etwas näher heran will, der nehme zur ersten Einführung H. Lietzmann, Griechische Papyri (Kleine Texte, H. 14), auch E. Ziebarth, Aus der antiken Schule (ebenda, H. 65) und R. Wünsch, Aus einem griechischen Zauberpapyrus (ebenda, H. 84). Die Privatbriefe der Ptolemäerzeit hat St. Witkowski zusammengestellt: Epistulae privatae graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur,[2] 1911 (Biblioth. Teubneriana). Das zusammenfassende Hauptwerk mit reicher Sammlung von Texten ist L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 4 Bände, Leipzig 1912.

Eine außerordentlich wertvolle Auswahl der wichtigsten Inschriften geben die beiden Werke von W. Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum,[3] Leipzig 1915 ff., auch die 2. Aufl. kann noch benutzt werden, und Orientis Graeci inscriptiones selectae 1903 ff. Mit Hilfe der Indizes dieser Bände kann man leicht an das Material gelangen, welches diese Inschriftentexte dem lexikalischen Studium des NT bieten. Über das Neugriechische — um dies nicht zu vergessen — belehrt G. N. Hatzidakis, Einleitung in die neugriechische Grammatik, Leipzig 1892, und A. Thumb, Handbuch der neugriechischen Volkssprache, [2]Straßburg 1910.

Von den deutschen theologischen Zeitschriften, die gelegentlich fast alle Aufsätze über das NT bringen, ist für uns die wichtigste die „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" (Gießen, Töpelmann = ZNW), 1900 von Preuschen begründet und seit 1921 herausgegeben von Lietzmann. Die (katholische) „Biblische Zeitschrift", die gute Übersichten über die neueste Literatur bringt (= BZ) hat leider 1928 ihr Erscheinen eingestellt. Von ausländischen Zeitschriften sind besonders wich-

tig: Journal of Theological Studies (Oxford), Revue biblique (Paris), Biblica (Rom), Harvard Theological Review (Cambridge U. S. A.).

Literatur findet man für die Jahre 1883—1912 am bequemsten in dem Theologischen Jahresbericht (= JB). Von da an muß man außer den Lehrbüchern die Zeitschriften wie Theologische Rundschau, Theologie der Gegenwart, Theologisches Literaturblatt und als beste die Bibliographie der Theologischen Literaturzeitung benutzen.

Zweiter Teil

Der Text des Neuen Testaments

§ 4. Einleitung. Aufgabe und Methode der Textkritik

1. Notwendigkeit der Textkritik. Die Schriften des NT.s sind uns wie die übrige Literatur des alten Christentums und wie überhaupt das gesamte Schrifttum der Antike durch handschriftliche Überlieferung erhalten. Alle handschriftliche Überlieferung ist ihrer Natur nach mit Notwendigkeit fehlerhaft. Aufgabe der Wissenschaft, genauer bezeichnet der Textkritik, ist es, die Fehler der Überlieferung zu erkennen und nachzuweisen und den ursprünglichen Text in der Gestalt wiederherzustellen, die er hatte, als er aus den Händen des Verfassers selber hervorging, oder dieser Gestalt doch möglichst nahezukommen. Nur durch sorgsame kritische Behandlung der Überlieferung kann das Ziel der Textkritik, die Herstellung des ursprünglichen Wortlautes, erreicht werden.

Ist die Herstellung des ursprünglichen, vom Verfasser selber niedergeschriebenen Textes das Ziel der Textkritik, so folgt aus dieser Bestimmung unmittelbar, daß Gegenstand ihrer Arbeit so gut wie ausschließlich Texte sein werden, die vor Erfindung und Anwendung der Buchdruckerkunst niedergeschrieben und veröffentlicht wurden, die also eine kürzere oder längere handschriftliche Überlieferung hinter sich haben. Bei den Werken, die schon im Erscheinen durch den Druck vervielfältigt wurden und die uns im Drucke erhalten sind, sind wir gewöhnlich in der angenehmen Lage, genau die Form zu besitzen, die der Verfasser seinem Werke gab, als er es der Öffentlichkeit darbot. Die Hand eines Fremden, eines Späteren, kann an der gedruckten Überlieferung, dem Erzeugnis der vervielfältigenden Maschine, nichts mehr ändern. Und so werden bei Literaturwerken, die nur durch den Druck veröffentlicht und überliefert sind, textkritische Fragen im allgemeinen nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen und leicht zu lösen sein. Ernsthafter werden sie erst dann, wenn etwa die Urdrucke verloren gegangen und nur spätere schlechte Nachdrucke vorhanden sind, wenn der Verfasser keinen Wert auf den Druck gelegt hat und dieser etwa erst nach seinem Tode liederlich vorgenommen worden ist oder wenn andere besondere und ungünstige Verhältnisse vorliegen. Shakespeares Dramen sind ein Beispiel dafür: von den sechsunddreißig Stücken erschienen nur achtzehn zu Lebzeiten des Dichters (Quarto), die Gesamt-

ausgabe kam erst nach seinem Tode heraus (Folio), beide Ausgaben haben sehr viele Fehler.

Anders als mit der erdrückenden Mehrzahl der gedruckten Texte steht es mit denen, die eine längere oder kürzere handschriftliche Überlieferung hinter sich haben und bei denen die Urschriften und die ihnen nahestehenden ersten Abschriften verloren gegangen sind, wie eben bei der Literatur des ganzen Altertums. An ihr hat die Textkritik eine grundlegende Aufgabe zu erfüllen. In der Theorie wenigstens und als Ideal muß gefordert werden, daß wir einen möglichst zuverlässigen Text in der Hand haben, ehe wir an die Literaturkritik und dann an die weiteren Fragen schreiten, die die betreffenden Schriftwerke uns stellen, und die wir mit ihrer Hilfe zu lösen hoffen.

2. Die Fehler der Handschriften. Denn alle Texte, die eine handschriftliche Überlieferung hinter sich haben, weisen eine Menge von Fehlern auf. Und zwar sind diese von zweierlei Art. Einmal sind es unbeabsichtigte Entstellungen, Fehler, die durch die Nachlässigkeit, auch die Unbildung der Abschreiber entstanden sind, und die sich in den Abschriften aller Zeiten, auch der unsern, finden. Wer selbst einmal längere Texte abgeschrieben hat, wird auch von den meisten dieser Fehler aus eigener Erfahrung zu berichten wissen. Dahin gehören, als die am leichtesten erkennbaren: Verstöße gegen die anerkannte Rechtschreibung, Silbenauslassungen und -zusätze, Verdoppelungen einzelner Wörter und dann wiederum das Gegenteil davon: einfache Setzung des im Texte ursprünglich doppelt geschriebenen Wortes; Auslassung ganzer Satzteile, die zwischen gleichen Wörtern stehen (Homoioteleuton), wobei das Auge des Abschreibers, nachdem er das erste der beiden Wörter niedergeschrieben hat, in der Vorlage auf das zweite fällt und er von da an weiterzuschreiben fortfährt; Verlesungen der mannigfachsten Art, namentlich bei Majuskelschreibung (vgl. darüber S. 29 f.), die ohne Akzente und Spiritus und ohne Worttrennung Buchstaben neben Buchstaben setzt (ΘΕΙΑC für ΟCΙΑC; ΩCΤΕ für ΕΙCΤΟ; ΜΕΤΑΔΕΟΥC für ΜΕΤΕΛΕΟΥC); Einfügung von Randbemerkungen in den Text, Wortumstellungen, Lücken, weil die Vorlage unleserlich geworden war, und vieles andere mehr.

Die zweite Art von Änderungen sind die planvollen und beabsichtigten, die von mannigfacher Art sind: schwierige, dunkele Stellen werden geglättet, so daß ein leichtverständlicher Sinn herauskommt (das Anakoluth Mk 7 2 wird vermieden, indem ἐμέμφαντο am Ende des Verses eingefügt wird); ein gröberes, gewöhnliches Wort, eine ungrammatische Wendung wird durch feinere, richtigere Ausdrucksweise ersetzt, statt eines veralteten ein gebräuchlicher Ausdruck genommen; schwer lesbare oder verdorbene Stellen werden vom Abschreiber nach eigenem Ermessen verbessert, ein bekannter und geläufiger Text beeinflußt einen ihm ähnlichen aber doch verschiedenen (so sehr oft in den Evangelien), die atlichen Zitate der altchristlichen Schriftsteller werden von den Abschreibern in der Form gegeben, die ihnen selber geläufig ist, sie werden „harmonisiert", allerlei Widersprüche werden ausgeglichen, Interpola-

tionen verschiedenster Art werden vorgenommen (im NT vgl. 1 Joh 5 7f. das Comma Johanneum in seiner lateinischen Form). Und wenn, wie beim NT, die betreffenden Schriften eine sehr weite Verbreitung gefunden haben und die Abschriften sehr stark und störend voneinander abweichen, wird an einem Punkte der Entwicklung von einer führenden Stelle aus eine Revision des Textes vorgenommen, die einen bestimmten Wortlaut für den richtigen und ursprünglichen erklärt, wobei aber die Entscheidung über ursprünglich und nichtursprünglich naturgemäß nicht nach unseren wissenschaftlichen Grundsätzen getroffen wird.

3. Die Methode der Textkritik. Das sind, in ganz großen Zügen dargestellt, die Veränderungen, denen jede handschriftliche Überlieferung unterliegt, und besonders eine so reiche und weit verzweigte wie die des NTs. Aufgabe der Textkritik ist es nun, diese Fehler der Überlieferung zu erkennen, sie zu entfernen und einen Text zu geben, der dem ursprünglichen gleicht oder doch ihm möglichst nahekommt. Die Methode, nach der sie dabei verfährt, ist diese:

Zunächst einmal müssen alle Textzeugen, soweit sie zugänglich und erreichbar sind, aufgespürt werden. Dann werden die einzelnen Handschriften untersucht, verglichen und beschrieben. Schon hier wird es sich zeigen, daß eine Anzahl von deutlichen Fehlern, die als solche leicht zu erkennen sind, den jeweils letzten Schreibern zur Last fällt. Dann werden die Handschriften miteinander verglichen. Dabei wird es sich herausstellen, besonders durch die gemeinsamen Fehler, in denen sich die Handschriften berühren, daß gewisse Verwandtschaften zwischen ihnen bestehen, man wird sie in Gruppen bringen können. Die Handschriften, die in einer von diesen Gruppen vereint sind, gehen auf eine gemeinsame, oft recht weit zurückliegende Vorlage, ihren Archetypus, zurück. Wenn man dann die verschiedenen Archetypen miteinander vergleicht, die Fehler und Entstellungen, die die einzelnen aufweisen, ausmerzt, kommt man zu dem gemeinsamen Archetypus der gesamten vorliegenden handschriftlichen Überlieferung. An diesem Punkte der Arbeit kann man den Stammbaum der Handschriften, das sog. Stemma, herstellen, und man gewinnt den aus der handschriftlichen Überlieferung erreichbaren ältesten Text; das ist die Aufgabe der recensio, die mit Benutzung der gesamten handschriftlicher Überlieferung den ältesten und am besten bezeugten Text, den Wortlaut des gemeinsamen Archetypus, herzustellen hat. Aber mit dieser recensio, wenn sie auch wohl gelungen ist, ist noch nicht alle Arbeit getan. Es ist nun die weitere Frage, ob man mit dem rezensierten Texte auch wirklich den ursprünglichen Wortlaut erreicht hat. Sind in dem durch die Rezension gewonnenen Texte noch Fehler vorhanden, stehen darin Stellen, die, so wie sie in der Überlieferung vorliegen, unmöglich im Originale gelautet haben können, dann läßt man an diesen Stellen die handschriftliche Überlieferung ganz fallen und setzt vermutungsweise Lesarten in den Text ein, die durch keine Überlieferung gedeckt sind. Das ist die emendatio, die Konjekturen macht, um durch sie allen Stellen, die etwa noch verderbt sind, aufzuhelfen. Genaue Kenntnis der Paläographie, genaue

Kenntnis des Schriftstellers, seines Ideenkreises, seines und seiner Zeit Sprachgebrauches, Maßhalten und Scharfsinn gehören dazu. Die Konjektur wird um so besser sein, je leichter es ist, aus dem konjizierten Texte die gemeinsame Verderbnis der gesamten Überlieferung zu erklären.

Der im vorhergehenden gezeichnete Gang der Textkritik liest und hört sich leicht, tatsächlich aber ist die Sache gewöhnlich sehr mühsam und oft auch sehr schwierig. Schwer ist es in sehr vielen Fällen, zu entscheiden, was die richtige und was die fehlerhafte Überlieferung ist; schwer ist es, die Verwandtschaft der Handschriften klarzustellen, sobald die gradlinige Abstammung durchkreuzt wird von Querlinien und Seitenlinien, indem Lesarten aus der einen in die andere Linie eindringen und so gemischte, oft nur mit Mühe zu bestimmende Typen entstehen; schwer ist es, gute Konjekturen zu machen; schwierig ist es oft schon, nur das Material aus den weit zerstreuten, an entlegenen Orten aufbewahrten Handschriften zusammenzubekommen. Bei Schriften, die sich einer großen Verbreitung und Beliebtheit erfreuten, kommt hinzu, daß ihre Überlieferung keineswegs bloß in den Handschriften ihres Urtextes steckt, sondern daß sie oft ganz oder teilweise in alten Übersetzungen erhalten sind, und weiter, daß Anführungen aus ihnen bei anderen Schriftstellern sich finden, die für bestimmte Lesarten und Textformen Zeugnis ablegen. All dies Material gilt es auszuschöpfen, ehe man sich an die Herstellung des ursprünglichen Textes heranwagen darf.

Der im vorhergehenden gezeichnete Gang der Textkritik wird ganz bedeutend abgekürzt, wenn die Überlieferung nur spärlich ist, wenn sie, um den äußersten Fall zu setzen, nur in einer einzigen Handschrift besteht. Bekannte Beispiele dieser Art sind etwa im Gebiete der klassischen Philologie das große Fragment der Perser des Timotheos und die Ἀθηναίων πολιτεία des Aristoteles, im Gebiete der ältesten christlichen Literatur die Didache, die meisten Apologeten und Clemens Alexandrinus. In diesen und in andern Fällen entsprechender Überlieferung wird die Handschrift, der einzige Zeuge, vorgenommen, von ihren gröbsten und offenbaren Fehlern gereinigt, und dann beginnt augenblicklich die Prüfung des Textes, die bei Feststellung von Verderbnissen zum Konjizieren nötigt.

4. Schwierigkeit der ntlichen Textkritik. Anders aber liegt die Sache bei der unvergleichlich reichsten handschriftlichen Überlieferung, die von irgendeinem Werke des Altertums vorliegt, bei den Schriften des NT.s. Hier erfordert der Nachweis des Materials, das in griechischen Handschriften, alten Übersetzungen, zahllosen Anführungen bei den Kirchenvätern vorliegt, weiter die Sichtung dieser Überlieferung, die Anordnung und Wertung der Zeugen, das Herausarbeiten der Archetypen eine ungemeine Arbeit; eine überwältigende Zahl der Möglichkeiten und Kombinationen ist hier gegeben, und die beständige Beeinflussung der Handschriften durch Lesarten anderer Textformen steckt auch dem methodischen Herausarbeiten der Archetypen für die Familien unerfreuliche Grenzen. Aber andrerseits ermöglicht es die weite Verzweigung und das hohe Alter der Überlieferung, mit großer Wahrscheinlichkeit mehrere

sehr weit zurückliegende Archetypen zu rekonstruieren, die von dem Urtexte, soweit er nicht mehr erreichbar sein wird, jedenfalls nicht mehr sehr weit abstehen. Die Sicherheit des Gesamtergebnisses ist bei den einzelnen Schriften und Schriftengruppen des NT verschieden; am größten dürfte sie bei den Paulusbriefen sein. Und je größer diese Sicherheit ist, um so entbehrlicher erscheint dann das Heilmittel der Konjektur. Doch um die oben ausgesprochenen Anschauungen begründen zu können, ist es nötig, eine Übersicht über das gesamte Material der ntlichen Textkritik vorzulegen.

Ehe wir das aber tun, werden wir uns zuvor noch ein paar allgemeine Anschauungen über das Handschriftenwesen der Kaiserzeit und des anschließenden Mittelalters verschaffen, wie wir sie zum Verständnis der dann folgenden Ausführungen brauchen.

Erstes Kapitel: Die handschriftliche Überlieferung des griechischen Neuen Testaments

§ 5. Das Äußere der Handschriften: Papyrus und Pergament; Majuskel und Minuskel

1. Papyrus und Papyrushandschriften. In der römischen Kaiserzeit, in der die Schriften des NT.s entstanden und zuerst verbreitet wurden, hatte man sehr verschiedene Beschreibstoffe: Holztafeln, die vertieft und mit Wachs überzogen wurden, Tonscherben (Ostraka), Pergamentblätter, gelegentlich auch viereckige hellfarbige Lederstücke. Aber alle diese Beschreibstoffe, auf die man ritzte oder mit Tinte schrieb, kamen doch nur für gelegentliches Schreibwerk des täglichen Lebens in Betracht, für Rechnungen, Quittungen, Verträge, Haushaltungseintragungen, Notizen zum eigenen Gebrauche, Konzepte u. dgl. Das gebräuchlichste und umfassendste Material, das für längere Schriftstücke und vor allem für die Literaturverbreitung allein verwendet wurde, auch zu einem guten Teile das Gelegenheitsbedürfnis alltäglichen Schreibwerkes zu versorgen hatte, ist der Papyrus gewesen.

In den Sumpfniederungen des Nils, namentlich seines Deltas, wuchs in großen Dickichten eine Staude, das sogenannte Papyrusschilf oder die Papyrusstaude (Cyperus Papyrus) aus der Familie der Cypraceen oder Halbgräser. Aus einer bis zu Armesdicke schwellenden querliegenden Wurzel steigen mehrere dreikantige Schäfte empor, die eine ganz bedeutende Höhe (5—6 m) erreichen. Aus dieser Pflanze wurde schon im Ägypten der alten Pharaonen der Beschreibstoff gewonnen, der dann, als Psammetich I. (663—610) Ägypten den Fremden erschlossen hatte, zu den Griechen und in die übrige Mittelmeerwelt kam und in der hellenistischen Zeit durchaus der herrschende Beschreibstoff war. Die großen Fabriken und Ausfuhrhäuser waren in den Tagen der Ptolemäer und der Römer zu Alexandria. Der Papyrus wird aus dem hellgelben Marke dieser Rie-

senbinse hergestellt. Der Stengel der Staude wurde zu diesem Zwecke in Stücke von beliebiger Länge geteilt, dann wurde das Mark herausgenommen und mit haarscharfen Messern in ganz dünne, etwa fingerbreite Streifen zerschnitten. Auf einem nassen Brette wurden dann die Streifen, die eine bestimmte gleiche Länge hatten, längs aneinandergelegt, bis die Aneinanderreihung eine gewisse der Höhe entsprechende Breite erreicht hatte. Dann wurden sogleich über die längs aneinandergereihten Streifen Querstreifen, und zwar wohl mit Anwendung einer leichten Leimlösung gelegt. So entstand das einzelne Blatt, die σελίς, die nun noch, ehe sie trocken war, gepreßt und appretiert wurde. Die Appretur wurde durch sanftes Schlagen mit Holzklöpfeln, wohl auch durch Reiben mit glattem Bimssteine vorgenommen und erfolgte so lange, bis das Ganze sich gleichmäßig anfühlte. Die Größe des Blattes hing ab von der Länge und der Zahl der Streifen, die man längs und quer übereinandergelegt hatte. Die Farbe war hell, gelbbraun, die Papyri unserer Museen, die lange unter Schutt, Erde und Sand lagen, sind nachgedunkelt. Beschrieben wurde die obere Seite, auf der die Streifen quer lagen, nur in Ausnahmefällen auch die andere (Apok 5 1).

Das einzelne Blatt genügte für einen Brief, für ein nicht zu langes Gedicht, eine Eingabe oder einen Vertrag u. dgl. Größere Flächen, die einen längeren Text, ein umfangreicheres Literaturwerk tragen konnten, wurden durch Aneinanderreihen der einzelnen Blätter hergestellt. Blatt wurde an Blatt geklebt und so ein Streifen von verschiedener Länge hergestellt. Bei den griechischen literarischen Papyri beträgt sie im Durchschnitt nicht mehr als etwa 10 m. Dieser Streifen wurde dann an dem einen Ende, oft auch an beiden mit einem Stabe versehen und eingerollt. Der Stab oder die Stäbe ermöglichten beim Lesen der Rolle ein bequemes Halten und allmähliches Aufwickeln je einer Textspalte. Geschrieben wurde mit Rohr und Rußtinte und zwar in nebeneinander gesetzten Kolumnen von meist etwa 14—30 Buchstaben Zeilenlänge. So sahen die βιβλία, die volumina aus, die in der hellenistischen Zeit die Läden der Buchhändler, die öffentlichen und privaten Bibliotheken füllten, und in dieser Form sind die Evangelien zuerst niedergeschrieben und lange Zeit hindurch, bis ins 4. Jh. und auch noch späterhin, verbreitet worden. Die Paulusbriefe sind ursprünglich auf der Innenseite großer Briefbogen geschrieben worden, die dann gefaltet und außen mit der Adresse versehen wurden. Erst der Sammler vereinigte sie auf einer Rolle, und diese ist dann die Urquelle aller weiteren Abschriften gewesen. Doch hat in der Kaiserzeit je länger je mehr neben der vornehmeren Papyrusrolle auch das Papyrusbuch eine gewisse Verbreitung gehabt. Es entstand dadurch, daß man die einzelnen Blätter nicht in Streifen nebeneinander ordnete, sondern je ein breites Blatt in der Mitte einkniff, die eingekniffenen Blätter in Lagen zusammenlegte, heftete und band.

Papyri besitzen wir jetzt in großen Mengen, und über ihren mannigfachen Inhalt sowie über die Bedeutung der griechischen nichtliterarischen Papyri für die Erforschung der hellenistischen Umgangs-

sprache und damit auch der Sprache des NT.s ist schon oben gesprochen worden. Neben den nichtliterarischen Papyri sind zahlreiche Reste von literarischen Papyri gefunden worden, die zum Teil höchst wertvolle Bereicherungen der erhaltenen griechischen Literatur darstellen; die Perser des Timotheos und den Staat der Athener des Aristoteles erwähnte ich schon oben, andre Funde betrafen unbekannte Stücke der Sappho, des Pindar, Herondas, Bakchylides, große Stücke von Komödien des Menander u. a m. Die frühchristliche griechische Literatur ist bisher noch nicht durch größere Papyrusfunde bereichert worden (doch die Blätter der Logia Jesu von Oxyrhynchos und das apokryphe Fajjumer Evangelienfragment seien erwähnt), wohl aber haben koptische Papyri höchst wertvolle Stücke altchristlicher Literatur (Paulusakten) zutage gefördert. Die ersten größeren Funde von griechischen Rollen wurden 1752 in Herculaneum gemacht, dann kamen ägyptische Zufallsfunde, und seit etwa 1895 werden die ägyptischen Trümmerstätten planmäßig aufgegraben und durchforscht, und sie haben Tausende von Papyri geliefert.

Für die Textkritik des NT.s kommt von den gefundenen Texten nicht viel in Betracht. Immerhin zählt die zusammenfassende Liste von v. Dobschütz Nestles' Einführung in das Griechische NT [4] 1923 S. 85 f. 32 solche Fragmente auf. Das wichtigste und umfangreichste darunter ist $\mathfrak{P}^{13}$, ein Bruchstück des Hebr-Briefes (3.—4. Jh.). Keines der Stücke stammt aus dem 2., nur wenige aus dem 3. Jh. Bezeichnet werden die Papyrusreste des NT.s nach Gregorys Vorschlag mit einem starken $\mathfrak{P}$ in Fraktur und einer daneben als Exponent gesetzten kleinen Ziffer, also $\mathfrak{P}^{1}$, $\mathfrak{P}^{6}$, ^{14}. In der Patrologia orientalis Tom. IV S. 99—210 hat K. Wessely das 1906 bekannte Material abgedruckt und Tom. XVIII Fasc. III S. 345—511 Ergänzungen geliefert.

2. Pergament und Pergamentkodizes. Nicht auf Papyrusrollen sind uns die ntlichen Schriften erhalten, sondern auf dem andern großen Träger der literarischen Überlieferung des Altertums, dem Pergament. Das Pergament ist ein fein zubereitetes Tierfell; und zwar werden dafür die Felle junger und zarter Tiere: Ziegen, Schafe, Kälber, auch Antilopen genommen. Das enthaarte, ungegerbte Fell wird mit Kalk gebeizt, mit Schabern bearbeitet, gespannt, geglättet. Das Verfahren, schon in sehr alter Zeit in Vorderasien geübt, wurde im 2. Jh. v. Chr. in Pergamon verbessert, und von diesem Orte hat das Pergament seinen Namen. In der späteren Kaiserzeit muß das Pergament (διφθέρα, membrana = Häutchen) in seiner Verwendung als Träger der Literatur immer stärker hervorgetreten sein, und aus dem 4. Jh. haben wir die ältesten Pergamenthandschriften erhalten, die beiden Bibelhandschriften B und ℵ. In das 4. Jh. führt auch die erste Nachricht, die Kunde davon gibt, daß eine für den öffentlichen Gebrauch bestimmte Bibliothek auf Pergament geschrieben wurde, Hieronymus epist. 141 ad Marcellam: quam (nämlich die Bibliothek des Pamphilus in Cäsarea) ex parte corruptam Acacius dehinc et Euzoïus eiusdem ecclesiae (nämlich zu Cäsarea) sacerdotes in membranis instaurare conati sunt; die Zeit dieser Umschreibung

der cäsareensischen Bibliothek muß etwa 350 gewesen sein. Und schon um 331 bestellte Constantin beim Bischof Eusebius von Cäsarea 50 Abschriften der heiligen Bücher, die für die Kirchen der neuen Hauptstadt bestimmt waren, in Pergamentkodizes (σωμάτια ἐν διφθέραις), wie Eusebius selber berichtet, Vita Constant. IV 36.

Die rechteckigen Bogen des Pergaments, die in verschiedener Größe hergeschnitten werden können, werden in der Mitte eingeknickt, so daß Doppelblätter entstehen, wie die Bogen unseres Schreibpapieres oder des gebräuchlichen Briefpapieres. Diese Doppelblätter werden dann in Lagen, gewöhnlich von je vieren (Quaternionen), zusammengelegt, beschrieben und geheftet. Durch Zusammenbinden der beschriebenen Lagen entsteht dann das fertige Buch, der codex oder das τεῦχος (im Gegensatz zum volumen oder der βίβλος des Papyrus).

Geschrieben wird nicht mit Rußtinte, die von dem glatten Pergament abspringen würde, sondern mit Galläpfeltinte, und neben das Rohr tritt in der römischen Zeit die Feder aus Bronze oder Kupfer. Um Zeilenrichtung und -abstand einhalten zu können, werden die Pergamentblätter liniiert, und zwar mit dem Lineal und einem spitzen eisernen Griffel, der die Linien eindrückt; es genügt, wenn das Pergament auf der einen Seite liniiert wird, weil der Riß der Vorderseite auf der andern Seite erhaben sichtbar wird. Pracht- und Luxusausgaben werden auf feinem, dünnem Pergamente gemacht, mit zierlichster Schönschrift und künstlerischen Anfangsbuchstaben. Das Pergament kann auch mit Purpur gefärbt werden und dann mit leuchtender Gold- und Silbertinte beschrieben werden (Codex argenteus der Ulfila-Übersetzung, Kodex N des griechischen NT.s in Patmos, Petersburg, Wien, London und Rom); auch können in Miniaturmalerei Illustrationen zum Texte gegeben werden (Wiener Genesis, der Rossanensis des NT's).

Pergament ist immer ein kostbarer Stoff gewesen. In Zeiten des Verfalls, in ärmlichen Verhältnissen, kleinen Klöstern und Bibliotheken ist es nicht ausgeblieben, daß das Pergament manchmal zu selten und zu teuer wurde. Dann benutzte man gelegentlich auch einen schon fertigen Kodex, auf den man keinen Wert mehr legte, zu neuem Schreibwerk. Das dauerhafte Pergament erlaubt ohne besondere Schwierigkeiten, die auf ihm aufgetragene Schrift ganz oder doch nahezu völlig auszulöschen, mit dem Schwamm, mit Bimsstein, allenfalls auch mit dem Messer. Dann konnte das Blatt wieder beschrieben werden. Eine solche Handschrift nennt man einen codex rescriptus oder einen Palimpsest (= ein wieder aufgekratzter, „abradierter"). Solche Handschriften, bei denen der untere, ältere Text im allgemeinen der viel wertvollere ist, sind selbstverständlich schwer zu lesen, durch die obere Schrift hindurch müssen die ganz schwachen Reste der unteren entziffert werden. Hie und da hat man chemische Verfahren angewendet, die aber das Pergament sehr angreifen. Neuerdings ist von den Benediktinern in Beuron ein sehr wichtiges und nützliches photographisches Verfahren erfunden und zur Entzifferung der Palimpseste angewendet worden. Für den Textkritiker des NT.s

gibt es zwei sehr berühmte Palimpseste, den griechischen Kodex C und die syrische Evangelienhandschrift vom Sinai.

Außer den beiden im vorangehenden beschriebenen Trägern der schriftlichen Überlieferung, dem Papyrus und dem Pergament, hat das Altertum für die Verbreitung und Weitergabe seiner Literatur keinen weiteren Stoff gekannt. Erst im Mittelalter trat in unserm Kulturkreise zu dem Pergament das Papier hinzu, das von Osten (China) her kam und seit dem 8. Jh. durch Vermittlung der Araber zu den Abendländern gelangte. Erst seit dem 13. Jh. kommt das Papier häufiger in Gebrauch, und noch bis zum 16. Jh. ist daneben das Pergament benutzt worden.

3. Majuskel und Minuskel. Das ist das Wichtigste über das Äußere der Handschriften, mit denen die Textkritik des NT.s sich zu beschäftigen hat. Sehen wir uns nun kurz das Innere einer solchen Handschrift an. Zu diesem Zwecke möge jeder, der nicht in großen Sammlungen und Bibliotheken die Handschriften selber benutzen kann, einen Blick auf die Faksimilia werfen, die in unsern Tagen durch Vermittlung der Photographie in hoher Vollendung hergestellt werden. Jeder, der sich für diese Fragen interessiert, kann sich die folgenden Tafelwerke verschaffen, die auf jeder Universitätsbibliothek, auch in jeder theologischen oder philologischen Seminarbibliothek stehen werden, und die einen wertvollen Einblick in das griechische Buchwesen des Altertums und des Mittelalters gewähren: Wil. Schubart, Papyri Graeci Berolinenses, 1911, Pius Franchi de' Cavalieri et Joh. Lietzmann, Specimina codicum Graecorum Vaticanorum, ^{2}1929. F. Ehrle et P. Liebaert, Specimina codicum Latinorum Vaticanorum, ^{2}1927. E. Tisserant, Specimina codicum orientalium, 1913; (Tabulae in usum scholarum ed. sub cura Joh. Lietzmann Nr. 2. 1. 3. 8). Über die Geschichte der griechischen Schrift unterrichtet vorzüglich Paul Maas, Griechische Paläographie (in Gercke u. Norden, Einl. i. d. Altertumswissensch. I 9, 1927) und Wilh. Schubart, Griechische Paläographie (im Handb. d. Altertumswiss. v. W. Otto I Abt. IV. Teil, 1925).

Der tiefgreifende Unterschied, der jedem auffällt, der einen Blick in diese Tafeln wirft, betrifft die Form der Buchstaben. Dieser Unterschied zeigt sich in seiner Art schon in den Papyrushandschriften, worauf aber hier nur ganz kurz hingewiesen werden soll, weil, wie gesagt, die Papyrusreste des NT.s so überaus gering sind. Das Papyrusbuch, der literarische Papyrus, weist einen andern Schreibtypus auf als das Schriftwerk des gewöhnlichen Lebens und des Alltags. Das Buch wird in „großen" Buchstaben geschrieben, die unverbunden nebeneinander gestellt werden, die Urkunde, der Brief (nur in Ausnahmefällen das Buch) werden in einem flüchtigen, die Buchstaben verbindenden „kursiven" Duktus geschrieben. Entsprechendes zeigt sich bei den alten Pergamenthandschriften, die uns für das NT ja vor allem angehen. Die alten Pergamenthandschriften schrieb man, wie man es von der literarischen Papyrusrolle gewohnt war, mit großen Buchstaben (ΑΒΓΔ . . .), die sorgfältig nebeneinander gestellt wurden, ohne wesentliche Abkürzungen; bis ins 8. Jh.

hinein auch ohne Worttrennung, Akzente, Spiritus, Punkte, also: ENAPXHHNOΛOΓOC. Diese Buchstaben nennt man in der Wissenschaft Majuskeln (literae maiusculae) oder Unzialen (literae unciales, d. h. zollgroße), die so geschriebenen Kodizes entsprechend Majuskel- oder Unzialkodizes (Franchi-Ließmann Tafel 1—4).

Neben dieser „Druckschrift" (um eine Bezeichnung aus unsern Verhältnissen zu gebrauchen) aber war, wie schon gesagt, bereits in der Papyruszeit für Schriftstücke des täglichen Lebens eine flüchtige, ligierende Buchstabenschrift im Gebrauch, die ein bequemes, schnelles Schreiben gestattete. Diese Schrift nennt man die Kursive. In der Zeit des Pergamentbuches, und zwar bereits im früheren Mittelalter drang die Kursive des Alltages, freilich in verschönerter, stilisierter Form (Minuskel) allmählich auch in die Buchschrift ein, also in die zur Fortpflanzung der Literatur bestimmten Handschriften. Im 9. Jh. finden wir die ersten biblischen Handschriften dieses Typus. Eine Petersburger Evangelienminuskel ist nach eigenen Angaben im Jahre 835 geschrieben, im Laufe des 10. und 11. Jh. hat dann die Minuskel auch in den Büchern die althergebrachte Unziale vollkommen verdrängt. So sind also die griechischen Pergament-Bibelhandschriften vom 4.—8 Jh. ausschließlich in Majuskeln geschrieben, die des 9. und 10. noch zum Teil, zum Teil aber bereits in Minuskeln, und vom 11. Jh. ab finden wir ausschließlich diese Schreibart verwendet (Beispiele von Minuskelkodizes bei Franchi-Ließmann Tafel 9—60). Wir haben also in der Majuskel- und Minuskelschrift ein rasches und sicheres Merkmal, um in grober Angabe die Zeit zu bestimmen, aus der eine Handschrift stammt. Die Wissenschaft der Handschriftenkunde, die Paläographie, liefert dann noch genauere Kennzeichen, nach denen man das Alter einer Handschrift in engeren Grenzen innerhalb eines oder zweier Jahrhunderte bestimmen kann (Form der Buchstaben im einzelnen, Abkürzungen, Format der Handschrift, die Beobachtung, ob die Buchstaben auf den eingeritzten Linien stehen oder an ihnen hängen).

Das Pergamentblatt bietet, wenn es ein großes Format hat, eine größere Schreibfläche dar als das einzelne Papyrusblatt, der Grundbestandteil der alten Rolle. Nun war man aber, als man von der Papyrusrolle zum Pergamentkodex überging, die kurze Zeile des Papyrusblattes gewohnt. Infolgedessen schrieb man auch auf dem breiteren Pergamentblatte den Text in schmalen Kolumnen (Spalten), die man nebeneinandersetzte. Von unsern ältesten Bibelmajuskeln hat ℵ 4 Kolumnen, B 3, A 2. Zwei Kolumnen kommen häufig vor (vgl. auch noch die gedruckten Bibeln unserer Bibelgesellschaften). Doch wurde in der späteren Zeit, namentlich bei den Minuskeln, das Schreiben in einer Kolumne vorherrschend. Das Format der späteren Handschriften (9.—12. Jh.) ist auch viel kleiner als das der alten Unzialen.

Geschrieben wurde bei der Majuskel sowohl in der Papyrusrolle als auch im Pergamentbuche in scriptio continua, d. h. ohne Wort- und Satztrennung, ohne Spiritus und Akzente. Das wurde oben schon kurz

erwähnt und ist wichtig zu wissen. Bei einer Reihe von Varianten muß man sich an diese Schreibart erinnern, um das Schwanken der Lesarten zu begreifen, und in der Frage der Akzente und der Interpunktion gibt es demnach für den Textkritiker und den Ausleger keine alte Tradition. Beispiele: Mk 10 40 lesen statt ἀλλ' οἷς alte lateinische Übersetzungen ἄλλοις, in Majuskelschreibung ist beides ΑΛΛΟΙϹ; Mt 9 18 finden sich die Varianten εἰσελθών und εἰς ἐλθών aus altem ΕΙϹΕΛΘΩΝ; Hebr 5 12 kann man mit gutem Sinne sowohl τίνα als τινα lesen; in der bekannten Frage, wie Joh 1 3f. zu interpungieren ist, hat die Auslegung freie Hand bei der Entscheidung und ist an keine handschriftliche Überlieferung gebunden. Erst im 4. Jh. ist gelegentlich versucht worden, das Lesen durch Schreiben in sinngemäß (versartig) abgeteilten Zeilen zu erleichtern (Kolometrie).

§ 6. Die Majuskelhandschriften des griechischen NT.s

1. Zahl und Bezeichnung (Sigel) der Majuskeln. Die Zahl der Majuskelhandschriften des NT.s beträgt 170. Dabei sind aber auch ganz unbedeutende Bruchstücke, Fetzen, die nur wenige Buchstaben enthalten, mitgezählt. Die Zahl ist natürlich auch nicht abgeschlossen, da immer wieder neue Handschriften und Handschriftenfragmente auftauchen. Im textkritischen Apparate des NT.s werden die Majuskeln des NT.s herkömmlicherweise mit den großen Buchstaben des lateinischen Alphabetes, dann den davon abweichenden des griechischen und endlich mit hebräischen Buchstaben bezeichnet, also ABΞΩℵ ℸ uff. Diese Bezeichnung, die sehr fest sitzt, in Tischendorfs Apparat angewendet wird, in den Kommentaren und gelehrten Untersuchungen wiederkehrt, hat aber große Nachteile, und läßt sich, da die in Betracht kommenden Buchstaben der drei Alphabete nicht ausreichen, dann doch wieder nur so durchführen, daß man den Buchstaben Zahlen oder kleine Buchstaben oder andre Abkürzungen als Exponenten hinzufügt (N^a $ℸ^6$ u. ä.). Infolgedessen ist neuerdings durch Gregory ein neues System vorgeschlagen worden, wonach die Majuskeln mit fortlaufenden Ziffern bezeichnet werden, denen man, um auf den ersten Blick die Gruppe der Majuskeln kenntlich zu machen, eine 0 vorsetzt, also 01, 02 bis 0170. Gregorys Vorschläge haben weitgehende Zustimmung bei den Fachgenossen aller Länder gefunden, (Die griechischen Handschriften des NT.s, 1908, S. 32—44, mit Nachträgen in: Textkritik des NT.s, Bd. 3, 1909 S. 1082 f., 1368—1372, 1484). Die Liste ist bei v. Dobschütz Nestles' Einf.[4] 86—98 übernommen und weitergeführt und kann als die jetzt maßgebende gelten. Gregory hat aber die Überlieferung der alten Buchstabensiglierung und die Gewohnheit der Fachgenossen zugleich soweit berücksichtigt, daß er für die großen bekannten Majuskeln die altvertraute Buchstabenbezeichnung neben der neuen Ziffernbezeichnung bestehen ließ. Nicht lange vor Gregory hat v. Soden im ersten Bande seiner großen Ausgabe der „Schriften des NT.s" (1902, vgl. Bd. 1 S. 37—39) ein neues System

der Handschriftenbezeichnung vorgelegt, in dem der Unterschied zwischen Majuskel und Minuskel gar nicht berücksichtigt wird und alle Handschriften gleichmäßig mit arabischen Ziffern bezeichnet werden; durch einen der Ziffer vorgesetzten Sigelbuchstaben: δ, ε, α soll gleichzeitig der Inhalt der Handschrift angegeben werden (δ = διαθήκη, vollständiges NT; ε = Evangelienkodex, α = Apostoloshandschrift, d. h. Apgsch, Briefe oder Apok). Aus der Art dann, wie in den Zahlen die Hunderte und die Tausende verwendet werden, soll auch gleich das sichere oder vermutete Alter der Handschrift abgelesen werden. Da das ganze System dieser Handschriftenbezeichnung ziemlich verwickelt ist, hat es wenig Anklang gefunden.

Die wenigsten Handschriften, die den Text des NT.s uns erhalten haben, bieten das NT ganz. Das gilt für die Majuskeln so gut wie für die Minuskeln. Ein Band, der das ganze NT enthielt, ein πανδέκτης, war, namentlich bei Majuskelschreibung, unhandlich, schwer, auch teuer. Das NT ist auch nicht einheitlich entstanden, sondern ist eine Sammlung, nicht von einzelnen Schriften, wohl aber von einzelnen Schriftengruppen: Evangelien, Paulusbriefen, Apgsch und katholischen Briefen, Apok (vgl. darüber noch unten den Abschnitt über die Kanonsgeschichte). Diese einzelnen Gruppen heben sich auch in der handschriftlichen Überlieferung heraus: die eine Gruppe von Manuskripten enthält nur die Evangelien, die andere nur die Paulusbriefe usw. Es kam hinzu, daß auch im kirchlichen Gebrauche die einzelnen Gruppen verschieden stark benutzt wurden: die Evangelien oder die Paulusbriefe brauchte man viel mehr als die Apok. So ist es erklärlich, daß nur eine verhältnismäßig kleine Anzahl der uns bekannten Menge von Handschriften das ganze NT enthält. Von den 170 Majuskelzeugen sind es nur 4, die wenigstens in ihrem ursprünglichen Bestande „Pandekten" waren, von den mehr als 2300 Minuskeln nur 46.

2. Die wichtigsten Majuskeln. Wohl kaum ein Gelehrter hat auch nur den Überblick über den ganzen Majuskelbestand der ntlichen Textüberlieferung im Kopfe. Aber ein paar, die allerhervorragendsten Zeugen dieser Gruppe, soll und muß auch der Student kennen. Vier Majuskeln sind es, die außer der LXX auch noch das ganze NT enthalten, und über diese wenigstens soll man Bescheid wissen. Die vier großen Handschriften sind B, ℵ, A, C.

B (bei Gregory auch 03, bei v. Soden δ 1) ist der Vaticanus, die berühmteste und wichtigste Majuskel des NT.s, zugleich auch die älteste Pergamenthandschrift, die überhaupt aus dem Altertum erhalten ist. Sie wird wohl bald nach Gründung der vatikanischen Bibliothek (1448 durch Nikolaus V.) dorthin gekommen sein, in einem alten Kataloge von 1481 ist sie bereits verzeichnet. Die vollständige Handschrift hat 759 Blätter, von denen aber nur 142 ntlichen Text bieten, die übrigen enthalten, freilich nicht ohne Lücken, die LXX. Der Text des NT.s in B gibt vollständig die Evangelien, Apgsch, katholischen Briefe und die Paulusbriefe bis Hebr 9 14. Die folgenden Blätter, auf denen der

Rest von Hebr, dann 1 und 2 Tim, Tit, Phm, Apok und vielleicht noch diese oder jene apokryphe Schrift (Didache, Hermas?) standen, sind verloren gegangen. Die Schrift, zierliche gewandte Buchstaben, ist in je 3 Spalten auf der Seite, zu 42 Zeilen angeordnet, das Format ist 27 zu 27 cm, die Entstehungszeit sicher das 4. Jh. Der Text ist leider dadurch verunstaltet, daß eine spätere Hand, wohl des 8.—10. Jhs., die verblaßten Züge des Originals nachgezogen, Spiritus und Akzente hinzugefügt, auch eine Art von kritischer Überarbeitung vorgenommen hat, indem sie jene Wörter und Buchstaben, die sie als falsch zurückwies, nicht auffrischte und akzentuierte. Auch vorher schon haben zwei verschiedene Korrektoren, einer mit dem Schreiber gleichzeitig, ein anderer etwas später, die Handschrift durchgesehen und verbessert. Diese verschiedenen Hände der Korrektoren werden als B^1 B^2 B^3 von dem unkorrigierten Texte B* unterschieden. Die Handschrift ist in ihrem ntlichen Teile lange Jahrhunderte hindurch so gut wie unbenutzt geblieben, sie wurde zum Teil absichtlich nicht zugänglich gemacht. Aber in neuester Zeit ist sie im Faksimile jedem erreichbar geworden: Bibliorum SS. graecorum codex Vaticanus 1209. Pars altera. Testamentum Novum, Mailand 1904. Faksimilierte Seite bei Franchi-Lietzmann Tafel 1.

ℵ der Sinaiticus (vielfach auch S genannt, 0 1 bei Gregory, δ 2 bei v. Soden). Die ersten Spuren dieser Handschrift (43 Blätter mit Septuagintatext) entdeckte Tischendorf bei einem Aufenthalt auf dem Sinai 1844. Fünfzehn Jahre später, 1859, bei einem erneuten Aufenthalte, gelang es ihm, der ganzen Handschrift habhaft zu werden, die dann von den Mönchen, gegen entsprechende Gegengaben, dem Zaren Alexander II. geschenkt wurde. Sie kam in die kaiserliche Bibliothek nach Petersburg. Die von Tischendorf 1844 nach Europa gebrachten Blätter werden in der Leipziger Universitäts-Bibliothek aufbewahrt. Der Kodex hat ein großes Format, 43 zu 37,8 cm, und umfaßt 346½ Blätter, 199 davon enthalten große Bruchstücke der LXX, 147½ bieten das NT ganz, dazu noch den Barnabasbrief und ein Drittel etwa des Hermashirten (vis. I — mand. IV 3 6). Die Schrift, eine zierliche, der Schrift von B sehr nahestehende Majuskel, ist in 4 Kolumnen zu 48 Zeilen angeordnet. Der Text ist nicht so sorgfältig wie der von B geschrieben, und wie dieser ist auch ℵ mehrfach durchkorrigiert worden. Tischendorf unterschied 7—8 Korrektoren, von denen aber nur 3 ($ℵ^{a.\,b.\,c}$ oder $ℵ^{1.\,2.\,3}$) ernsthaft in Betracht kommen. Der ursprüngliche Schreiber kann vielleicht noch ins 4. Jh. gesetzt werden. Tischendorf hielt B und ℵ für je eines der 50 Bibelexemplare, die Eusebius von Cäsarea für den Kaiser Konstantin anfertigen ließ (vgl. oben S. 28). Diese Vermutung kann nicht bewiesen werden, wahrscheinlich indes ist durch Unterschriften eines Korrektors unter 2 Esra und Esther, daß ℵ wirklich mit Cäsarea und der berühmten Bibliothek dort zusammenhängt. ℵ wurde ganz von Tischendorf 1862 in faksimiliertem Typendrucke herausgegeben, 1911 erschien das NT in photographischem Faksimile, durch K. Lake besorgt, in Oxford: Codex Sinaiticus Petropolitanus.

A der Alexandrinus (02 bei Gregory, δ 4 bei v. Soden) ist diejenige Majuskel des NT.s, die dem Abendlande am längsten zugänglich war. Auch dieser Kodex ist eine vollständige Bibelhandschrift gewesen, die LXX und NT umfaßte. Sie zählt jetzt in 4 Bänden 773 Blätter, der 4. Band, der das NT bietet, hat 144 Blätter im Format von 31,5 zu 26 cm; das Schriftbild zeigt feste und verhältnismäßig große Buchstaben, die in zwei Spalten auf der Seite zu durchschnittlich 50 Zeilen angeordnet sind. Der Kodex ist wohl in Ägypten geschrieben, dem Alter nach ist er sicher jünger als B und ℵ: er wird im 5. Jh. entstanden sein. Kyrillos Lukaris, der bekannte griechische Kirchenfürst, brachte die ganze Handschrift von Alexandria nach Konstantinopel, als er 1621 von jenem Patriarchenstuhl zu diesem aufrückte, und schenkte sie 1628 dem König Karl I. von England. Sie kam in die königliche Bibliothek, später (1753) ins Britische Museum. Leider hat die Handschrift von alters her größere und kleinere Lücken: am Anfange fehlt fast das ganze Mt-Evangelium 1_1—25_6, in Joh 2 Blätter 6_{50}—8_{52}, in 2 Kor 3 Blätter 4_{13}—12_7; hinter der Apok stehen die beiden Clemensbriefe, mit 2 Clem 12_5 bricht die Handschrift ab, was dahinter steht, ist verloren, nämlich 2 Clem 12_5—20_5 und dann die 18 Salomopsalmen, die, nach einer alten Inhaltsangabe im ersten Bande der Handschrift, ursprünglich am Ende standen. Die Geschichte der Lesung und Verwendung von A ist lang, das Abendland hat gerade an dieser Handschrift eine Menge textkritischer Beobachtungen zu machen gelernt. Ihr 4. Band mit dem NT erschien London 1879 im autotypierten Faksimile: Facsimile of the Codex Alexandrinus (NT and Clementine Epistles). 1909 ließ F. G. Kenyon ein verkleinertes (2/3 Größe) Faksimile erscheinen: The Codex Alexandrinus . . . NT.

C der Codex rescriptus des Efrem Syrus (04 bei Gregory, δ 3 bei v. Soden) ist ein Palimpsest in der Pariser Nationalbibliothek. Nach Paris brachte ihn im 16. Jh. als einen Teil der Schätze ihrer Mitgift Katharina de' Medici, die Frau Heinrichs II. von Frankreich. Die ursprüngliche Schrift, im 5. Jh. geschrieben, ist im 12. Jh. ausgewischt und mit 38 ins Griechische übersetzten Abhandlungen des bekannten syrischen Kirchenvaters Efrem (Ephraim) überschrieben worden. Daher der Name des Kodex. Er bietet 64 Blätter mit Bruchstücken der LXX, 145 mit solchen des NT.s. 5/8 etwa des NT.s ist erhalten, und die Fragmente umfassen Teile von fast allen ntlichen Schriften, nur von 2 Thess und 2 Joh ist nichts erhalten. Die Blätter im Format von 33 zu 26,6 cm zeigen eine Unziale des 5. Jh., in je einer Kolumne zu 41 Zeilen geschrieben. Tischendorf hat den schwer zu lesenden Kodex entziffert, es war seine erste glänzende Leistung als Handschriftenleser des NT.s; die Blätter mit ntlichem Texte gab er 1843 in faksimiliertem Typendrucke heraus.

Das sind die 4 ältesten und berühmtesten Majuskeln des NT.s, die alle ursprünglich das ganze NT umfaßten, jetzt freilich, mit Ausnahme von ℵ große und kleine Lücken haben. So alt wie diese sind keine anderen Handschriften des NT.s, wenn man von diesem oder jenem kleinen

Papyrusfetzen absieht. Da nun die Schriften des NT.s in der Zeit von 50—150 (die allermeisten freilich schon vor 100 oder sehr bald danach) entstanden sind, so trennt ein Zeitraum von 2—300 Jahren etwa die Urschriften von den ältesten uns erhaltenen Abschriften; das ist ein überaus günstiges Verhältnis, sobald wir darauf achten, in was für Abschriften uns die Werke der großen klassischen Autoren erhalten sind. Sophokles, Aischylos, Euripides, Aristophanes, Plato, Thukydides u. a. sind durchwegs in mittelalterlichen Handschriften (Minuskeln) erhalten, deren Entstehung 12—1600 Jahre hinter den Urschriften liegt. Kürzer ist der Zeitraum im Durchschnitt bei den lateinischen Autoren, aber auch da sind 5—700 Jahre schon ein günstiges Zeitverhältnis. Nur die sehr beliebte Äneis, von Vergil bei seinem Tode (19 v. Chr.) unveröffentlicht hinterlassen, ist in einem Kodex des 4. Jhs. erhalten, der also nur etwa 350 Jahre von der Urschrift absteht: Schriften des Kirchenvaters Augustin († 430) dagegen sind uns sogar mehrfach bereits in Handschriften des 6. Jh. erhalten.

Erst im Anfang dieses Jahrhunderts wurde die Evangelienhandschrift W der Freer-Kollektion (jetzt in Washington) bekannt: sie ist wohl noch im 5. Jh. geschrieben und hat einen wertvollen Text: in ihr ist der eigenartige Schluß des Markusev., den wir als Freer-Logion zu bezeichnen pflegen.

Von den anderen Majuskeln ist sehr wichtig noch D (0 5 bei Gregory, δ 5 bei v. Soden, der Codex Bezae oder Cantabrigiensis. Er stammt aus dem 6. Jh., enthält nicht das ganze NT, sondern nur die 4 Evangelien und die Apgsch. Es ist der älteste Gräkolateiner, den wir haben: auf der linken Seite steht der griechische Text, auf der rechten die lateinische Übersetzung. Die Handschrift muß also in einer Gegend des Abendlandes entstanden sein, wo neben Latein auch noch Griechisch im kirchlichen Gebrauche bekannt war, Südgallien und Süditalien kommen vor allem in Betracht. Einst Besitztum des bekannten Reformators Beza, wurde der Kodex von ihm 1581 der Cambridger Universitätsbibliothek geschenkt, daher sein Name. Höchst merkwürdig ist er wegen des eigentümlichen Textes, den er an vielen Stellen, namentlich in den Lukasschriften, bietet, und der von den übrigen alten griechischen Handschriften stark abweicht, hingegen mit altsyrischen und altlateinischen Texten sich berührt.

Ein ganz ähnlicher doppelsprachiger Kodex ist der Claromontanus der Paulusbriefe, der auch mit D bezeichnet wird[1]) (0 6 bei Gregory, α 1026 bei v. Soden): er ist ebenfalls im 6. Jh. geschrieben und kann als zweiter Band zum vorigen Kodex gestellt werden. Auch er gehörte einst Th. Beza und ist jetzt in Paris. Eine andere wichtige Handschrift der Paulusbriefe ist der im 9. Jh. in St. Gallen geschriebene Codex Boerne-

[1]) Von dem Buchstaben D angefangen, bezeichnen in den einzelnen Gruppen der Überlieferung, also in Evangelien, Apgsch, Paulusbriefen . . . , die nämlichen Buchstaben verschiedene Handschriften.

rianus G (0 12 Gregory, α 1028 v. Soden), jetzt in Dresden. Er enthält zwischen den Zeilen des mit D verwandten Bibeltextes eine altlateinische Übersetzung.

§ 7. Die Minuskeln und die Lektionarien

1. Die Minuskeln des NT.s. Nach den Majuskeln verlangt die an Zahl bei weitem überlegene, an Bedeutung viel geringere Gruppe der Minuskeln kurze Aufmerksamkeit. Ihre Zahl beträgt über 2300. Diese Zahl steht aber nicht fest, es verschwinden immer wieder welche, auch werden neue gefunden. Die wenigsten unter ihnen enthalten das NT ganz, gewöhnlich waren es nur Einzelgruppen der ntlichen Bücher, die abgeschrieben wurden, und wie bei den Majuskeln überwiegen auch hier die Evangelienhandschriften. Bezeichnet werden die Minuskeln herkömmlicherweise mit den arabischen Ziffern. Doch ist die Verwirrung in den Bezeichnungen sehr groß. Man muß jetzt nach Möglichkeit den Listen und den Ziffern Gregorys folgen (s. o. S. 31). Der Text der Minuskeln gehört im allgemeinen einem späten Stadium der Textentwicklung an und hat deshalb im Vergleich zu dem der alten Majuskeln geringen Wert. Doch haben sich gelegentlich auch hier ältere Typen erhalten. Z. B. 33 ist eine Handschrift, die einen mit B näher verwandten Text enthält. Ebenso bieten einige kleinere, engverwandte Gruppen unter ihnen bedeutend Besseres als die große Masse. Das ist einmal die Gruppe 1, 118, 131, 209, wozu noch 205 tritt. Alle diese Zeugen gehen auf einen gemeinsamen Archetypus zurück, und sie bieten Lesarten, die wegen Berührung mit dem altsyrischen Texte und mit gewissen Origenesformen merkwürdig sind. Cäsarea mag die Heimat dieses Typus sein. Eine andre Gruppe, nach ihrem Entdecker, einem irischen Gelehrten, die Ferrar-Gruppe genannt und oft mit Φ bezeichnet, umfaßt die Handschriften 13, 69, 124, 346, wozu durch neuere Untersuchungen noch andere gefügt sind. Der von ihnen dargestellte Typus hat seine Heimat wohl in Kalabrien oder Sizilien gehabt. — Im ganzen ist zu sagen, daß in der Erforschung der Minuskeln, auch nach der umfassenden Musterung v. Soden's, noch viel Arbeit zu leisten ist. Diese Arbeit wird ihre Frucht vor allem für die Geschichte des kirchlich rezipierten Textes im byzantinischen Mittelalter bringen, für die Frage nach dem Urtext tragen die Minuskeln nicht viel aus.

2. Die Lektionarien. In noch höherem Maße als die Minuskeln sind die Lektionarien des griechischen Mittelalters ein unbestelltes Arbeitsgebiet. Darum stehe hier nur anhangsweise eine kurze Bemerkung über sie. Für die Vorlesungen im Gottesdienste brauchte man keine vollständigen Handschriften des NT.s, sondern man konnte die Schriftabschnitte, die Perikopen, die im Laufe des Jahres an den Sonn- und Feiertagen zur Verlesung kamen (Liste bei Gregory Textkritik Bd. 1 S. 343—386), in der gehörigen Reihenfolge in ein Buch zusammenschreiben und dieses dann im kirchlichen Gebrauche benutzen. Ein solches

Perikopenbuch, das die kirchlich gebrauchten Lektionen enthält, nennt man ein Lektionar; enthält es nur die Evangelienabschnitte, dann spricht man von einem Evangeliar oder Evangelistar; ein Buch mit den „Episteln" nennt die griechische Kirche Apostolos oder Praxapostolos. Gregorys Liste der Lesebücher (Textkritik Bd. 3 S. 1225—1292) weist über 1550 Nummern auf. Die Handschriften sind zum Teil Majuskeln, überwiegend aber Minuskeln. Ein vollständiges Lektionar bietet fast den ganzen ntlichen Text dar, nur eben in aufgelöster Reihenfolge.

Zweites Kapitel: Die altkirchlichen Übersetzungen des Neuen Testaments

§ 8. Die Bedeutung der Übersetzungen für die neutestamentliche Textkritik

1. Vorzüge und Schranken der Übersetzungen. Eine überaus wichtige Ergänzung der griechischen Überlieferung des NT.s, wie sie in den Majuskeln und Minuskeln vorliegt, bilden die alten Übersetzungen des heiligen Buches. Alle textkritische Arbeit am ntlichen Text muß mit der allergrößten Sorgfalt diese Zeugen mit verwenden. Der Wert der Übersetzungen beruht vor allem auf zweierlei. Einmal darauf, daß die ältesten Übersetzungen zu einer Zeit angefertigt wurden, die noch bedeutend hinter der zurückliegt, in der die ältesten griechischen Handschriften entstanden. Von diesen ist keine älter als das 4. Jh., und es sind überhaupt nur wenige, die ins 4.—6. Jh. hinaufreichen. Hingegen sind syrische und lateinische Übersetzungen des NT.s bereits um 200 angefertigt worden, also zu einer Zeit, da seit der Entstehung der meisten und wichtigsten ntlichen Schriften erst 80—150 Jahre verstrichen waren. Und das andere ist dies: bei den meisten Handschriften, und gerade den wichtigsten, wissen wir nicht genau, wo sie geschrieben wurden, nur vermutungsweise können wir sie mit Cäsarea oder Ägypten oder Süditalien zusammenbringen. Anders steht es bei den Übersetzungen. Da wissen wir schon durch die Sprache die Kirchenprovinzen, in denen sie entstanden sind. Aus den Übersetzungen also können wir durch vorsichtigen Rückschluß erfahren, welchen Text man in den Gegenden las, in denen die syrischen, lateinischen, koptischen Übersetzungen entstanden sind.

Das sind die großen Vorzüge der Übersetzungen, nun achten wir auf die Schranken ihrer Verwendung. Keine Übersetzung kann je das Original vollständig wiedergeben, und traduttori traditori gilt allgemein. Die Sprachen, in denen die alten Übersetzungen des NT.s angefertigt wurden, sind auch durchweg wort- und formenärmer als das Griechische. Und auch die Konjunktionen, die Präpositionen (ἀπό: ὑπό, σύν: μετά) und die feineren Schattierungen der Syntax können die Übersetzungen nur unvollkommen wiedergeben. — Doch auch von diesen, im

Wesen der betreffenden Sprachen begründeten Unterschieden abgesehen: jede der Übersetzungen — und das ist die Hauptschwierigkeit — hat nun wieder ihre eigene Textgeschichte, ist in mehr oder minder zahlreichen Typen und Familien von Handschriften überliefert, die wieder in Untergruppen zerfallen, jeder Übersetzung gegenüber gilt es den schon eingangs gekennzeichneten Weg einzuschlagen, um ihren verhältnismäßig ursprünglichsten Wortlaut zu erreichen, oder sich doch ihm möglichst zu nähern. Und ist diese Arbeit einigermaßen getan, dann gilt es erst zu fragen: wie hat der Übersetzer seine Aufgabe eigentlich gelöst: hat er frei, paraphrastisch, dem Genius seiner eigenen Sprache folgend übersetzt, oder sklavisch treu, an seine Vorlage sich Wort für Wort bindend? Für die textkritische Verwertung der Übersetzung ist die zweite Art natürlich die angenehmere. Und dann endlich muß genau und im einzelnen, soweit das möglich ist, der Wortlaut der griechischen Vorlage festgestellt werden, aus der die Übersetzung geflossen ist.

2. Übersicht über die altkirchlichen Übersetzungen. Die Übersetzungen des NT.s sind entstanden, als das Christentum von seinen alten Ausgangspunkten im Osten sich verbreitete und in den Ländern, die es dabei erreichte, nicht nur in den griechischen oder gräzisierten Schichten der Bevölkerung Anhänger fand, sondern auch in dem darunter liegenden einheimischen Volkstume Wurzel faßte, was in größerem Maße nirgends vor der 2. Hälfte des 2. Jh. geschah (vgl. auch S. 4). Als das Christentum von Antiochia her weiterhin nach Syrien, dann über die Reichsgrenze hinaus in die Euphratländer, nach Edessa und Nisibis drang, und im einheimischen syrischen Volkstume sich ausdehnte, entstanden *syrische* Übersetzungen der heiligen Rollen. Als die neue Religion im Westen an die dort vorherrschenden lateinischen und latinisierten Volksschichten gelangte, wurden in Rom und wohl auch noch an andern Orten des Abendlandes *lateinische* Übersetzungen der Gemeindelesebücher nötig. Und als das Christentum sich in dem stark hellenisierten Ägypten über die Griechisch redende und verstehende Bevölkerung Alexandiens und des Deltas nach Süden zu in die Städte und Dörfer des Niltales verbreitete, entstanden, wohl schon zur Zeit des Origenes, die ersten *koptischen* Übersetzungen. Diese drei alten Übertragungen, die syrische, lateinische, koptische, sind bei weitem die wichtigsten. Doch ist in der *späteren* Zeit, teils noch im Altertum, teils erst im frühen Mittelalter, eine weitere Reihe von Übersetzungen entstanden: ins Gotische, Armenische, Äthiopische, Georgische, Altslawische, Arabische, Persische. Ein Teil dieser Übersetzungen ist gar nicht nach griechischen Vorlagen angefertigt, sondern aus dem Syrischen, auch dem Koptischen geflossen. In entsprechendem Vorgang hat auch im Abendlande die lateinische Vulgata Tochterübersetzungen aus sich hervorgehen lassen, wie die angelsächsische und die althochdeutsche.

§ 9. Die lateinischen Übersetzungen

A. Das lateinische Neue Testament vor Hieronymus

1. Das Zeugnis des Hieronymus und Augustin. Das lateinische NT, das an Wert den ersten Rang unter den altkirchlichen Übersetzungen behauptet, zeigt in seiner Geschichte und Überlieferung zwei deutlich getrennte Abschnitte. Den großen Einschnitt macht die textkritische Arbeit des Hieronymus, der den ihm vorliegenden lateinischen Text neu rezensierte und damit die Vulgata des NT.s schuf.

Über den Zustand, in dem sich zur Zeit des Hieronymus das lateinische NT befand, haben wir zwei berühmte Väterzeugnisse. Das eine steht bei Hieronymus selber in der Epistula ad Damasum, die als Vorrede und Begleitwort der ntlichen Vulgata, genauer der Evangelienübersetzung, im Jahre 383 geschrieben wurde (Text vollständig am Eingang von Nestles kleiner Ausgabe der Vulgata). Dort spricht Hieronymus über die großen Unterschiede, die in den Handschriften des lateinischen NT.s vorhanden seien: si enim Latinis exemplaribus (= Textformen) fides est adhibenda respondeant (nämlich die Kritiker seines Unternehmens) quibus: tot sunt paene quot codices. In ganz ähnlicher Weise äußert sich Augustin in De doctrina christiana II; er spricht da von der Latinorum interpretum infinita varietas und sagt (II 11 16): Qui enim Scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt (nämlich die „Siebzig", Aquila, Symmachus und Theodotion), Latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari (vgl. 14 21). Beide Äußerungen wollen freilich sehr cum grano salis verstanden werden.

2. Die Handschriften des altlateinischen NT.s. Von dieser altlateinischen Übersetzung sind eine Reihe von Zeugen erhalten, 44, wenn man auch die kleinsten Bruchstücke zählt; 26 enthalten Evangelientexte (im Umfange von einem Blatte bis zu vollständigen Handschriften), je 9 Apgsch und Paulinen, 5 Reste der katholischen Briefe, 3 Apok-Texte. Die ältesten stammen aus dem 4., die jüngsten merkwürdigerweise noch aus dem 12. und 13. Jh. Im textkritischen Apparate des NT.s werden die Handschriften mit kleinen lateinischen Buchstaben bezeichnet: z. B. a, b, f (dies auch verdoppelt ff), q, s. Für die Evangelien haben wir zahlreiche Handschriften, so a den Vercellensis in Vercelli, 4. Jh.; b den Veronensis in Verona, 5. Jh.; d den lateinischen Text von D (oben S. 35); e den Palatinus in Wien, 5. Jh.; f den Brixianus in Brescia, 6. Jh.; i den Vindobonensis in Wien, 6. (?) Jh.; k den Bobbiensis in Turin, 5.—6. Jh.; q den Monacensis in München, 6.—7. Jh. Die Apostelgeschichte ist in d und wenigen andern Zeugen erhalten, die Paulusbriefe nur in d g und einigen Fragmenten. Für die katholischen Briefe ist erst neuerdings etwas reichlicheres Fragmentmaterial veröffentlicht worden. Über mehrere Teile des NT erstreckt sich m, das pseudoaugustinische

Speculum, eine Blütenlese von ntlichen Zitaten, in mehreren Handschriften erhalten; für Apgsch und Apok g, der gigas, 13. Jh., in Stockholm. Er enthält das ganze NT in der Vulgata, hat aber für die genannten zwei Bücher auffälligerweise vorhieronymianischen Text.

3. Das Textproblem. Wenn man die erhaltenen Textzeugen, vor allem die der Evangelien, auch nur flüchtig ansieht, dann versteht man fast auf den ersten Blick die Klagen des Hieronymus und Augustin. Eine verwirrende Vielheit von Textformen tritt uns in den Handschriften entgegen, nicht zwei von ihnen stimmen in etwas längeren Abschnitten wörtlich überein. Wenn man aber in der Untersuchung weiterschreitet und vor allem auf gewisse charakteristische Kennzeichen achtet, auch die Zitate der lateinischen Kirchenväter heranzieht, so heben sich nun doch einzelne Typen heraus, Verwandtschaften zeigen sich. k und e haben einen solchen Typus, und Cyprians Zitate beweisen, daß er afrikanisch ist. Demgegenüber stellen a, b, c, ff^2 einen europäischen Typus dar, und von ihm hat sich, natürlich schon vor Hieronymus, durch Glättung und Revision noch ein besonderer Typus abgezweigt, den man den italienischen nennt; dargestellt wird er von f, l, q, r.

Die weitere Frage, die sich nun erhebt, ob wir im afrikanischen und im europäisch-italienischen Typus zwei von Grund aus verschiedene Übersetzungen zu erkennen haben, oder ob diese beiden Typen doch trotz großer Unterschiede auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen, ist noch nicht spruchreif. Möglich ist, daß das NT sowohl in Karthago als auch in Europa (Rom oder Oberitalien) ins Lateinische übersetzt worden ist; doch sind jüngst beachtenswerte Gründe für die These beigebracht worden, daß alle altlateinischen Texte des NT auf einen einzigen, am relativ besten in d erhaltenen Typ zurückgehen. Als Zeit der Entstehung der ältesten lateinischen Übersetzung muß das Ende des 2. Jh. angenommen werden: Cyprian von Karthago († 258) sicher und Tertullian († nach 220) höchstwahrscheinlich haben schon ein lateinisches NT gekannt.

Der Text der altlateinischen Übersetzung ist für die Kritik des ntlichen Textes überaus wichtig, weil er zusammen mit dem griechischen Text von D und Verwandten einen altertümlichen Typ repräsentiert, der von den anderen Formen stark abweicht und manche Berührungen mit dem altsyrischen Text aufweist. Als Gesamtgröße wird der Text des vorhieronymianischen lateinischen NT.s mit der Bezeichnung: altlateinische Übersetzung oder vetus Latina oder auch Itala, gekürzt it (mit falscher Beziehung auf Augustin De Doctrina christiana II 15 22, wo das Wort vielleicht gerade die Vulgata bezeichnet), zusammengefaßt.

4. Ausgaben. Wer sich einen Einblick in die Texte verschaffen will, mag, wenn es ihm zugänglich ist, zu dem älteren Hauptwerke greifen: Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus Itala ... ed Petrus Sabatier 1743 (3 Folianten, der 3. enthält das NT). Einen „neuen Sabatier" hat J. Denk 1914 versprochen, er sollte bis 1915 vorliegen, der Krieg ist dazwischengetreten. Seit Sabatier hat man sich bemüht, die einzelnen Handschriften der vetus Latina zu veröffentlichen.

Eine Liste des Materials gibt E. v. Dobschütz Nestles Einf.⁴ 103—105, vgl. 18 ff. H. J. Vogels Vulgatastudien (Neutest. Abhandl. Bd. XIV, 2—3) 1928 gibt eine Rekonstruktion des von Hieronymus bei seiner Revision benutzten altlateinischen Evangelientextes. Eine umfassende kritische Ausgabe der altlateinischen Übersetzung des NT hat A. Jülicher im Manuskript vollendet: sie wird voraussichtlich 1930 gedruckt werden.

B. Die Vulgata des Hieronymus

1. Entstehung und Ausbreitung der Vulgata. Die Verwilderung und vielgestaltige Verworrenheit der altlateinischen Bibel wurde in der Zeit der siegenden Kirche allmählich unerträglich und machte eine Revision nötig. Papst Damasus (366—384) gab den Anstoß dazu, indem er Hieronymus, den zu der Zeit für diese Fragen unbedingt geeignetsten Mann des Abendlandes, bald nach 380 aufforderte, die lateinische Bibel neu zu gestalten. Während Hieronymus das AT später in Bethlehem selbständig aus dem Hebräischen neu übersetzte, nahm er am NT, das er zuerst bearbeitete und noch in Rom vollendete, nur eine Revision vor. Er zog alte griechische Handschriften zu Rate und verbesserte danach den fehlerhaften Text, korrigierte ferner die Übersetzung und gab so eine Gestalt des Textes, die sich nach Möglichkeit an die den Abendländern bisher vertraute Form der altlateinischen Bibel anschloß (evangelia . . codicum Graecorum emendata collatione, sed veterum. quae ne multum a lectionis Latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, ut his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant). Und zwar waren es Handschriften des europäischen Typus, die er zu Grunde legte: vgl. die oben genannte Arbeit von Vogels. 383 übergab er die Evangelien als erstes Stück seiner Arbeit der Öffentlichkeit, 405 war die ganze Bibel, AT und NT, fertig. Die Bibel des Hieronymus drang allmählich, von Rom aus gefördert, im Abendlande durch und wurde der kirchlich rezipierte Text. Daher auch der Ehrenname „Vulgata" für das ganze Werk. Es ist der kanonische Bibeltext der katholischen Kirche geworden, in der durch Clemens VIII. 1592 veranlaßten Ausgabe der Normaltext der lateinischen Kirche. Die von den Abendländern seit alters her gebrauchte vetus Latina ließ sich aber nicht leicht verdrängen, und erst im Lauf der Jahrhunderte setzte sich unter manchen Kompromissen mit dem alten Text die Vulgata durch. Die Textmischung, die dadurch entstand, machte im Mittelalter neue Revisionsarbeit nötig. Eine solche Revision stellte für das Frankenreich Alkuin, Karls des Großen Hoftheologe, eine andere sein Zeitgenosse Theodulf von Orleans her.

2. Die Handschriften. Handschriften der Vulgata des NT.s sind in großer Menge vorhanden, man hat ihre Zahl wohl nicht mit Unrecht auf etwa 8000 geschätzt. Für die Herstellung des ursprünglichen Hieronymustextes braucht man sie keineswegs alle heranzuziehen, er kann aus verhältnismäßig wenigen guten und alten Zeugen hergestellt werden.

Um 400 hat Hieronymus seine Arbeit veröffentlicht, bereits aus dem 6. Jh. haben wir einige Handschriften, mehr noch aus dem 7. und 8. Wo die Vulgata nicht einfach als einheitliche Größe (vulg.) erscheint, sondern wo einzelne vorzügliche Handschriften unterschieden werden, bezeichnet man diese herkömmlicherweise mit den Anfangssilben der Orte (Städte, Kirchen, Klöster, Bibliotheken), aus denen sie stammen oder in denen sie aufbewahrt werden. Wordsworth und White, die ihre zurzeit abschließende Ausgabe der ntlichen Vulgata (vgl. unten) auf etwa 40 Handschriften aufbauen, haben für diese ein Sigelsystem durchgeführt, das die großen Buchstaben des lateinischen Alphabetes verwendet: am (bei W-W: A) = Amiatinus, bo (O) = Bodleianus, fu (F) = Fuldensis, for (J) = Forojuliensis, tol (T) = Toletanus usw.

3. Ausgaben der Vulgata. Der Text der Vulgata ist für den katholischen kirchlichen Gebrauch durch die 1592 unter Papst Clemens VIII. erschienene Ausgabe (Clementina) festgelegt, der in zahllosen Abdrucken umläuft. Für den Studenten ist zu empfehlen die Stuttgarter Ausgabe von E. Nestle, Novum Testamentum Latine [5], 1927, welche den amtlichen Text der katholischen Kirche bietet, aber im Apparat Lesarten der wichtigsten Handschriften sowie der Ausgabe von Wordsworth und White notiert. Nestle hat auch seinen griechischen Text zusammen mit dem Vulgatatexte (also einen Graecolatinus) erscheinen lassen, ein Buch, dessen Anschaffung und Benutzung auf das dringendste empfohlen werden kann ([9] 1927). Ähnlich ist die griechisch-lateinische Ausgabe von H. J. Vogels (Düsseldorf 1922) eingerichtet, nur freilich ohne handschriftlichen Apparat zur Vulgata. Dagegen bringt das NT graece et latine von C. Lachmann (Berlin 1842) einen kritisch bearbeiteten Text der Vulgata mit handschriftlichen Varianten. Die wissenschaftlich grundlegende Ausgabe, die gleichfalls den ursprünglichen Text des Hieronymus wiedergeben will, ist die von J. Wordsworth und H. J. White: N. T. Domini nostri Jesu Christi Latine secundum editionem Sancti Hieronymi; das Werk erscheint in sehr schöner Ausstattung zu Oxford seit 1889, ist aber noch nicht abgeschlossen. Der erste, wichtigste Teil, die Evangelien, liegt aber seit 1898 vor, auch die Apgsch ist fertig, und die Paulusbriefe haben begonnen. Eine sehr billige Handausgabe mit dem vollständigen Texte dieses großen Werkes erschien bereits 1912: Novum Testamentum Latine secundum editionem S Hieronymi rec. J. Wordsworth et H. J. White. Edit. minor. cur. H J. White (London). Inzwischen hat sich auch die römische Kirche unter Pius X. in einem riesenhaften Unternehmen die Aufgabe gestellt, eine neue revidierte Ausgabe der gesamten Vulgata zu schaffen. Dem Benediktinerorden sind die Vorarbeiten übertragen. Die Arbeit ist seit 1907 im Gange; zunächst wird ein Verzeichnis sämtlicher lateinischen Bibelhandschriften zusammengestellt, eine Menge wichtiger Handschriften wurde und wird photographiert, ungeheure Kollationen sollen vorgenommen werden. Das Werk wird Jahrzehnte in Anspruch nehmen. Die geplante Arbeit wird aber, mit Rücksicht auf Wordsworths und Whites NT, zu-

nächst und vor allem der Vulgata des AT gelten. — Eine außerordentlich wertvolle Textgeschichte der Vulgata hat Samuel Berger, Professor der evangelischen Theologie in Paris, geschrieben: Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris 1893. Nützlich ist F. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, und ders., Handbuch zur Vulgata, Mainz ²1904. Über die textkritische Bedeutung der Vulg. s. A. v. Harnack, Beiträge zur Einl. i. d. NT, Bd. VII, Leipzig 1916.

§ 10. Die syrischen Übersetzungen

A. Die altsyrischen Evangelientexte

Die Übersetzung und Überlieferung der ntlichen Schriften zeigt auf syrischem Sprachboden einen ähnlichen Gang wie die Geschichte des altlateinischen Bibeltextes. Dunkle, alte Anfänge der Übersetzung, viel Eigentümliches im Texte der vetus Syra, dann in der Zeit der siegenden und gefestigten Kirche eine autoritative Revision: die Peschittho. Leider sind wir in der Frage der vetus Syra nicht so günstig dran wie bei der Untersuchung der altlateinischen Übersetzung. Das Material bei den Syrern ist viel geringer.

Unsere Kenntnis der altsyrischen Übersetzung erstreckt sich fast nur auf die Evangelien und beruht hier auf drei Zeugen.

1. Das syrische Diatessaron. Wir wissen, daß in der 2. Hälfte des 2. Jh. der Apologet Tatian, ein geborener „Assyrier", eine Evangelienharmonie schrieb, das Diatessaron (τὸ διὰ τεσσάρων nach Euseb., Kirchengesch. IV 29 6; der Name geht entweder auf die vier der Harmonie zugrunde liegenden Evangelien, oder er ist musikalischer Kunstausdruck: der Akkord). Das Diatessaron war bei den Syrern jahrhundertelang im Gebrauche, es war die Form, in der die syrische Kirche das Evangelium las (vgl. darüber die Darstellung der Kanonsgeschichte §§ 34 und 37). Das Buch ist leider in seiner syrischen Form nicht erhalten, doch besitzen wir in armenischer Übersetzung den ursprünglich syrisch geschriebenen Kommentar des Efrem Syrus († 373) zum Diatessaron. Weiter ist in arabischer Überlieferung (2 Handschriften der Vaticana) eine Nachbildung des Diatessarons erhalten: eine deutsche Übersetzung dieses Textes gibt E. Preuschen, T.s Diatessaron, 1926. Es finden sich endlich ausgiebige Zitate aus ihm bei syrischen Kirchenvätern, vor allem bei Efrem und seinem älteren Zeitgenossen Afraates. Die Perikopenanordnung, aber nicht die Lesarten Tatians können auch aus der lateinischen Evangelienharmonie des Bischofs Victor von Capua (6. Jh.) erschlossen werden, die im codex Fuldensis (Fulda in Hessen) der Vulgata (fu o. S. 42) erhalten ist. Mit Hilfe dieser Zeugen ist es möglich, die Anordnung und, wenn auch unvollkommen, den Text und die Lesarten des Diatessarons zu erkennen (Ausgabe von Th. Zahn, Forschungen I, Erlangen 1881, wozu man Forsch. II 286 ff., IV 225 ff. Geschichte des nt. Kanons II 2, 530 ff. als Ergänzungen nehmen muß. Ferner S. Hemphill, The Diatessaron of Tatian, 1888, J. Rendel Harris, The Dia-

tessaron of Tatian 1890, J. H. Hill, The Earliest Life of Christ, being the Diatessaron of Tatian, 1893). Der Plan einer neuen Ausgabe von E. Preuschen, Unters. zum Diatessaron Tatians, Heidelberg 1918, ist mit seinem Urheber gestorben.

Einen wertvollen neuen Zeugen entdeckte D. Plooij, A primitive text of the Diatessaron, Leyden 1923, in der mittelniederländischen Evangelienharmonie, die J. Bergsma de Leven van Jesus in het Middelnederlandsch (Bibl. v. Mittelnederlandsche Letterkunde 1895—1898) ediert hat: dieser Text geht auf ein verlorenes altlateinisches Diatessaron zurück, das wichtige Züge des Originals bewahrt hat. Vgl. Plooij, A further Study of the Liège Diatessaron, Leyden 1925.

2. Der Curetonsche Syrer. 1842 kamen mit andern Handschriften zusammen $82^1/_2$ Pergamentblätter einer syrischen Evangelienhandschrift aus Koptenklöstern der nitrischen Wüste ins Britische Museum und wurden 1858 von Cureton herausgegeben; später wurden durch den Ägyptologen Brugsch und durch Sachau noch drei Blätter derselben Übersetzung und wohl derselben Handschrift nach Berlin gebracht und von Rödiger 1877 herausgegeben. Die Handschrift stammt aus dem 5. Jh. und bietet große Stücke der altsyrischen Übersetzung des „Evangeliums der Getrennten" (also der 4 Evangelien). Der Name, unter dem die Handschrift und ihr Text geht, ist: Der Curetonsche Syrer (sy^c oder syr^{cur}, auch syrcur oder einfach cur).

3. Der Sinaisyrer. 1892 wurden von 2 englischen Damen, Frau Lewis und ihrer Schwester, Frau Gibson, Photographien aus einem syrischen Palimpsest, dessen untere, verlöschte Schrift dem Beginn des 5. Jh. entstammte und den Text der Getrennten enthielt, vom Sinai nach Cambridge gebracht und dort von Bensly und Burkitt als ein dem Curetonianus verwandter Text erkannt. 1893 wurde dann von Bensly, Burkitt und Harris auf dem Sinai der Kodex entziffert, 1894 veröffentlicht. Frau Lewis brachte in den folgenden Jahren noch allerlei Nachträge. Die beste Ausgabe dieses Textes zusammen mit dem des Curetonianus ist von F. C. Burkitt: Evangelion Da-Mepharreshe, Cambridge 1904. Der erste Band enthält den Text der „Getrennten" (das bedeutet Mepharreshe) mit englischer Übersetzung, der zweite sehr wichtige Untersuchungen. Deutsche Übersetzung des Sinaisyrers (sy^s oder syr^{sin}, auch syrsin) bei A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, 1. Teil, Übersetzung, Berlin 1897.

4. Die Probleme der altsyrischen Übersetzung. Eine Menge schwieriger noch keineswegs gelöster Fragen hängt an den drei Zeugen der altsyrischen Evangelien, ganz abgesehen von ihrem Verhältnis zur Peschittho. War das syrische Diatessaron ein Originalwerk oder ging ihm ein von Tatian verfaßtes griechisches Diatessaron voraus, das dann sehr bald, noch zu Lebzeiten Tatians, vielleicht durch einen seiner Schüler, ins Syrische übersetzt wurde? War weiter das syrische Diatessaron die überhaupt älteste Übertragung evangelischen Textes ins Syrische oder ging ihm in noch früherer Zeit eine Übersetzung der „Getrennten" voraus, deren

Typus wir aus dem Sinaisyrer und dem Curetonianus erschließen können? Da Tatian und die altsyrischen „Getrennten" miteinander verwandt sind, müßte im ersten Falle, wenn das Diatessaron älter ist, die Übersetzung der „Getrennten" ein Versuch sein, unter starker Anlehnung an den Text des Diatessarons, das Evangelium der Getrennten an die Stelle der Harmonie zu setzen. Im andern Falle hätte das syrische Diatessaron sich an die schon bestehende Übersetzung der „Getrennten" angelehnt. Diese und noch andere Fragen werden von den wenigen Sachverständigen verschieden beantwortet. Verhältnismäßig sicherer wird eine Frage gelöst, die das Verhältnis der beiden Formen der Getrennten betrifft: der Sinaisyrer ist im allgemeinen der ursprünglichere, ältere Zeuge, der Curetonianus ist im ganzen die mehr revidierte und unter dem Einfluß griechischer Handschriften abgeschliffene Form. Und ganz sicher endlich ist dies, daß die Zeugen der vetus Syra eine Menge sehr alter, ursprünglicher Lesarten erhalten haben, die sich in wichtigen Zeugen des altlateinischen Textes und auch in einzelnen Griechen wie D und der Ferrargruppe wiederfinden.

B. Die Peschittho und ihre Nachfahren

1. Die Peschittho. Die Peschittho ist auf syrischem Boden die Parallelerscheinung zur Vulgata. Der Name Peschittho ist seit dem 10. Jh. etwa im Gebrauch: פשיטתא (von פשט = einfach, klar sein) bedeutet: die klare Übersetzung und soll wohl ein Ehrenname sein wie Vulgata. Nach Burkitts ausgezeichneten und scharfsinnigen Untersuchungen (vgl. über sie sein Evangelion Da-Mepharreshe II S. 100—165) steht fest, daß die Peschittho nicht vor 400 entstand, und daß höchstwahrscheinlich Rabbula, 412—435 Bischof von Edessa, ihr Urheber ist. Ihre Entstehungszeit ist also etwa die gleiche wie die der Vulgata. Die Rezension wurde angefertigt mit Benutzung der altsyrischen Evangelienübersetzung, aber mit starker Heranziehung griechischer Handschriften und zwar des antiochenischen Typus. Sie bot das vollständige NT der Syrer, nämlich alle ntlichen Schriften mit Ausnahme der 4 kleinen katholischen Briefe (2 Petr, Jud, 2 und 3 Joh) und der Apok (vgl. über den syrischen Kanon den Abschnitt über die Kanonsgeschichte § 37). Die Peschittho muß dann rasch unter tätiger Mithilfe des syrischen Episkopates durchgesetzt worden sein, sie verdrängte das Diatessaron und was die Gemeinden sonst noch an Übersetzungen benutzten, sie wurde im 5. Jh. die Einheitsbibel der bald sich in Nestorianer und Monophysiten spaltenden syrischen Kirche.

2. Handschriften und Ausgaben der Peschittho. Handschriften der Peschittho sind reichlich vorhanden, gegen 200; 105 davon enthalten die Evangelien. Mindestens 10 von den Handschriften stammen noch aus dem 5. Jh., mindestens 30 aus dem 6. Die Handschriften sind meist sehr sorgfältig geschrieben und zeigen wenig Varianten. So sind schon die alten Drucke (ed. princeps von A. Widmannstadt, Wien 1555; Leusden und Schaaf, Leiden 1708 mit lat. Übersetzung) und die Aus-

gaben der britischen und der amerikanischen Bibelgesellschaften wissenschaftlich brauchbar. Jetzt liegt für die Evangelien eine auf 42 Handschriften beruhende kritische Ausgabe mit lateinischer Übersetzung vor: (Tetraevangelium Sanctum juxta simplicem Syrorum versionem ed. G. H. Gwilliam, 1901): den kritisch erarbeiteten Text Gwilliams für das ganze NT bringt (ohne Variantenapparat und Übersetzung) die 1920 erschienene Ausgabe der Londoner Bibelgesellschaft (The New Testament in Syriac. London 1905—1920). Sigel der Peschittho ist pesh oder syr^{pesh}, bei Tischendorf syr^{sch}.

3. Die Philoxeniana und die Charklensis. In der Zeit der großen Kirchenstreitigkeiten, die im 5. Jh. begannen, wurde von monophysitischer Seite eine neue Übersetzung des NT.s vorgenommen. 508 ließ Philoxenus, Bischof von Mabug (Hierapolis) am Euphrat, durch seinen Landbischof (χωρεπίσκοπος) Polykarp diese neue Übersetzung herstellen: die philoxeniana. Von ihr ist, soweit bisher bekannt, nur wenig erhalten, nämlich die Stücke des Kanons, die die Peschittho nicht hatte: die 4 kleinen katholischen Briefe und die Apok (abgedruckt in dem oben genannten Londoner NT in Syriac 1920). Die Philoxeniana wurde nämlich ein Jahrhundert später durch Thomas von Charkel (Heraklea) revidiert. 616 war die charklensische (Sigel harcl.) Redaktion beendet. Thomas bemühte sich, den syrischen Wortlaut möglichst eng an das Griechische anzupassen, und er benutzte außerdem in Alexandrien griechische Handschriften, und zwar auch solche, die dem Typus von D und Genossen verwandt waren. So finden sich sowohl in seinem Texte als auch besonders in seinen Randbemerkungen Lesarten dieser merkwürdigen alten Formen. In 34 Handschriften ist der Text der Charklensis erhalten. Zu benutzen ist er in der alten Ausgabe von J. White, die in Oxford 1778 — 1803 erschien (Sacrorum evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana, 2 Bde., und Actuum apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum versio Syriaca Philoxeniana, 2 Bde.). Eine neuere Ausgabe gibt es nicht. Sigel bei Tischendorf syr^{p}.

§ 11. Die koptischen Übersetzungen

Die koptischen Übersetzungen des NT.s gehören in der Hauptsache zwei Dialekten der ägyptischen Volkssprache an, dem unterägyptischen oder bohairischen und dem oberägyptischen oder sahidischen. Nur von diesen beiden Übersetzungen wollen wir reden, weil nur sie bisher für die Textkritik verwendbar sind. Wohl gibt es auch zahlreiche Fragmente des NT.s in mittelägyptischen Dialekten, aber sie sind schwer zugänglich, und die Fragen, die mit ihnen zusammenhängen, sind gänzlich ungeklärt.

1. Die bohairische Übersetzung. Die bohairische Übersetzung ist dem Abendlande als die koptische Übersetzung kat' exochen bereits seit dem Ende des 17. Jh. bekannt.

Schon im 18. Jh. und dann in mehreren Ausgaben des 19. Jh. wurde sie zugänglich gemacht, mehr als 120 Handschriften im Abendlande

und in Ägypten sind bekannt; sie stammen aus der Zeit vom 9.—12. Jh. Die neue Musterausgabe ist von G. Horner, The Coptic Version of the NT in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic in 4 Bänden, Oxford 1898 und 1905. Sie bietet außer dem Text ausführliche Prolegomena, einen umfangreichen Apparat und eine wörtliche englische Übersetzung. Sigel der bohairica ist bo.

2. Die sahidische Übersetzung. Die sahidische, oberägyptische Übersetzung (Sigel sah) ist nicht in so zusammenhängender Überlieferung erhalten, wie die bohairische. Immerhin läßt sich aus den vielen, meist recht alten (5.—9. Jh.) Bruchstücken, die in Papyrus und Pergament vorliegen, auch aus einzelnen Handschriften, die den Text von ganzen Büchern des NT.s (wie Apgsch und Apok) enthalten, ein leidlich vollständiges NT herstellen. Diese sehr dankenswerte Arbeit hat gleichfalls G. Horner geleistet: The Coptic Version of the NT in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic, Oxford 1911—1924, 7 Bde. Sigel der sahidischen Übersetzung ist sa.

3. Das Textproblem. Der Text sowohl der bohairischen wie der sahidischen Übersetzung ist im ganzen vorzüglich. Die sahidische ist dem von ℵ B gebotenen Text verwandt, hat aber daneben noch eine Reihe von Lesarten, die sich mit D und seinen Genossen sowie mit der altsyrischen und altlateinischen Übersetzung berühren. Die bohairische entstammt einem guten Exemplar des reinen Typus ℵ B. Als wahrscheinlich gilt jetzt bei den Sachverständigen, daß die sahidische Übersetzung älter ist als die bohairische. Während diese vielleicht erst dem 7. Jh. entstammt, wird jene in die zweite Hälfte des 3. Jh. zu setzen sein.

Drittes Kapitel: Die neutestamentlichen Zitate der Kirchenväter

§ 12. Wert der Väterzitate

In den Werken der altchristlichen Schriftsteller finden sich in polemischem, apologetischem, paränetischem Gebrauche eine Menge von Anführungen aus den Schriften des NT.s Das weiß jeder, der auch nur flüchtig in einige von ihnen hineingesehen hat. Um eine Anschauung von der Fülle des textkritischen Materials zu geben, das den kirchlichen Schriftstellern entnommen werden kann, seien ein paar Zahlen genannt. Schon Justin bringt an über 300 Stellen sichere Anführungen und Anspielungen aus dem NT, meist den Synoptikern und Paulusbriefen entnommen, Irenäus über 1800, Clemens von Alexandrien rund 2400, Tertullian über 7000, bei Origenes steigt die Zahl auf fast 18 000. Der Wert, den diese Ausführungen für die Textkritik haben, ist in seiner Art dem der Übersetzungen ähnlich. Die Zitate der Schriftsteller des 2.—4. Jh. werden uns Textformen zeigen, deren Alter über das der ältesten griechischen Handschriften hinausreicht. Und wir sind weiter bei den Kirchenvätern imstande, zu sagen, in welchen Provinzen sie lebten und schrieben und in welchen Provinzen mithin der Text des NT.s, den

sie erkennen lassen, zu Hause war. Der Text des NT.s, nach dem Origenes zitiert, ist natürlich ein alexandrinischer oder ein cäsareensischer, der Text Cyprians ist afrikanisch, Irenäus wird kleinasiatische und südgallische Lesarten bieten. Wenn wir nun in den Handschriften des NT.s selber Lesarten finden, die sich auffällig mit gewissen örtlich und zeitlich zu bestimmenden Lesarten in den Väterzitaten berühren, dann werden wir öfters mit ziemlicher Sicherheit den gesamten Texttypus der betreffenden Handschriftengruppe für eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Gegend in Anspruch nehmen können.

Die Verwendung der Väterzitate hat aber nun auch wie die der Übersetzungen ihre erheblichen Schranken. Einmal ist diese Art von Überlieferung immer nur Bruchstück. Die Väter führen, wenn sie nicht gerade einen Kommentar schreiben, nur ausgewählte Worte und Stellen an, und es gibt viele wichtige und textkritisch sehr bemerkenswerte Stellen im NT, die sich bei keinem Kirchenschriftsteller finden. Weiter muß bei den Väterzitaten immer wohl erwogen werden, ob der betreffende Schriftsteller genau und wörtlich, nach Aufschlagen seines NT.s, zitiert oder nur frei und gedächtnismäßig. Kurze und bekannte Stellen haben diese Männer meist aus dem Gedächtnis angeführt, und dabei sind ihnen allerlei Versehen und Fehler unterlaufen, die man ja nicht als ernsthafte Varianten buchen darf. Sehr große Mühe muß weiter darauf verwendet werden, den ursprünglichen Text des Schriftstellers gerade in den Zitaten wiederherzustellen. Die Kirchenväter sind uns ja auch handschriftlich überliefert, und die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung ist sehr verschieden. Besonders an den Bibelzitaten haben die späteren Abschreiber gern und oft geändert. Wenn sie nun bei den Kirchenvätern, die sie abschrieben, zu den Zitaten kamen und dort Abweichungen von dem ihnen selber geläufigen Bibeltexte fanden, so „verbesserten" sie zuweilen ihre Vorlage, indem sie den ihnen vertrauten Text, sei es aus dem Gedächtnis, sei es nach Aufschlagen des NT.s, einsetzten. Dies Verfahren nennt man harmonisieren, vgl. schon oben § 4, 2. Bei Kommentaren steht oft der Bibeltext perikopenweise vor der Erklärung: da ist er vom Kopisten manchmal aus einem andern Bibelexemplar abgeschrieben worden, als das war, welches der Erklärer vor sich hatte. Vermutlich hatte in solchen Fällen das Urmanuskript des Verfassers den Text nicht geboten, sondern gab nur Anfangs- und Endworte an, so daß dem Abschreiber die Aufgabe zufiel, den Text einzufügen. Auf die älteren Ausgaben der Kirchenväter ist, wenn es sich um Feststellung des von ihnen gebrauchten ntlichen Textes handelt, häufig wenig Verlaß. Die Kirchenväter erscheinen indes jetzt in neuen Ausgaben: die Lateiner seit 1867 im Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum der Wiener Akademie; die älteren Griechen seit 1897 in der Ausgabe der Berliner Akademie: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Für die Orientalen sorgen zwei Pariser Unternehmungen: das Corpus scriptorum orientalium (seit 1903) und die Patrologia orientalis (seit 1903).

§ 13. Die wichtigsten Kirchenschriftsteller

Nach diesen allgemeinen Ausführungen mögen noch einige Angaben über die Kirchenväter stehen, die für die Textkritik und Textgeschichte des NT.s in Betracht kommen. Die allgemeine Umgrenzung ist das Jahr 150 einerseits, 500 andrerseits. Die apostolischen Väter, die vor 150 schreiben, werfen für die Textkritik fast nichts ab, sie bringen nur verhältnismäßig wenig Zitate und diese, vor allem die evangelischen, in einer sehr freien Form, öfters, wie es scheint, aus außerkanonischer mündlicher Überlieferung. (Sorgfältige Zusammenstellung aller Berührungen der apostolischen Väter mit ntlichen Schriften in The NT in the Apostolic Fathers, Oxford 1905.) Die nach dem Jahre 500 schreibenden Kirchenväter kommen deswegen nicht in Betracht, weil sie eine späte Textform gebrauchen, von der wir nachher noch hören werden. Aber die zwischen 150 und 500 tätigen Kirchenschriftsteller sind in ihren Anführungen wichtig, zum Teil sehr wichtig. Sie ordnen sich örtlich leicht in gewisse Gruppen, und diese Gruppen fallen zum guten Teil auch mit der Verwandtschaft zusammen, in der sie für die ntliche Textkritik stehen. Um im Osten anzufangen, so bilden dort die syrischen Väter eine zusammengehörende Gruppe: Tatian (um 180), Afraates (um 340) und Efrem († 373). Gehen wir zu den benachbarten Griechen über, so finden wir eine Gruppe in Kleinasien und Syrien, im 4. Jh. vertreten durch Methodius von Olympus († 310) und vor allem durch Eusebius von Cäsarea († 340). Auch noch im 4. Jh. schrieben in Kleinasien, Syrien und Palästina die drei Kappadozier Basilius von Cäsarea († 379), Gregor von Nyssa († nach 394) und Gregor von Nazianz († um 390), weiter Cyrill von Jerusalem (um 350) und der Antiochener Johannes Chrysostomus († 407). Eine Reihe von Alexandrinern gibt uns durch zwei Jahrhunderte hindurch Aufschlüsse über den Text des NT.s in Ägypten: Clemens von Alexandrien (um 200), Origenes († 254), dann im 4. Jh. Athanasius († 373), im 5. Cyrill († 444). Im Westen hebt sich in der älteren Zeit eine Gruppe von Schriftstellern ab, die noch Griechisch schreiben: Justin (um 150), der „Ketzer" Marcion (um 150), weiter Irenäus (um 190) und Hippolyt (um 220). Und dann haben wir durch mehrere Jahrhunderte hindurch das Zeugnis von lateinischen Kirchenvätern über das NT des Abendlandes: Tertullian (um 200), Cyprian († 258) und sein Zeitgenosse Novatian, später Lactantius (um 313), Hilarius von Poitiers († 368), Lucifer von Calaris († 370), Ambrosius († 397), Augustin († 430), Hieronymus († 420), auch der Ketzer Pelagius und der Afrikaner Ticonius, ein Donatist, Augustins Zeitgenossen, endlich der Spanier Priscillian († 385). Wichtig ist auch noch, wenn schon spät, um 550 der Kommentar des Primasius zur Apok.

Viertes Kapitel: Die Geschichte des gedruckten Textes

§ 14. Von Erasmus bis Elzevir; der Textus receptus

1. Die Erstdrucke des griechischen NT.s. Der Text des griechischen NT.s wurde erst im 16. Jh. durch den Druck vervielfältigt. Die Erfindung der Buchdruckerkunst wird auf ca. 1450 festgesetzt. Die Drucke, die bis 1500 erschienen, werden als Wiegendrucke (Inkunabeln) bezeichnet, ihre Zahl wird auf 15—20 000 geschätzt. Unter ihnen befinden sich mehr als 100 Drucke der lateinischen Bibel (der berühmteste darunter die 42zeilige Bibel Gutenbergs von 1455), weiter ein Dutzend Drucke deutscher Bibeln vorlutherischen Ursprungs, auch der erste Druck des hebräischen AT.s. Aber das griechische NT suchen wir vergebens unter den Wiegendrucken. Das Bedürfnis nach dem Urtexte war im Abendlande noch ganz unentwickelt, man begnügte sich mit der altehrwürdigen, für den kirchlichen Gebrauch allein in Betracht kommenden Vulgata, auch war die Kenntnis der griechischen Sprache noch nicht genügend verbreitet. 1502 faßte der spanische Kardinal und Staatsmann Ximenes den Plan, eine Bibelpolyglotte herauszugeben, die für das AT den hebräischen, Vulgata- und LXX-Text, für das NT den griechischen Urtext mit der Vulgata bringen sollte. Der Druck der fünf Bände war zwar 1517, in dem Todesjahre des Kardinals, vollendet, die Veröffentlichung erfolgte aber erst 1520, nachdem die päpstliche Erlaubnis dazu erteilt worden war. Der 5. Band, der das NT enthält, war 1514 im Druck vollendet. Der Name, den das Bibelwerk in der Wissenschaft führt, ist: *Complutensische Polyglotte*. Complutum ist der alte, lateinische Name der Stadt Alcala in Neu-Kastilien, wo Ximenes eine Universität gegründet hatte, deren Gelehrte an dem Texte des Werkes arbeiteten. Es ist nicht möglich gewesen, die Handschriften festzustellen, die der Kardinal für den Text des NT.s verwenden ließ.

Ehe 1520 mit dem Gesamtwerke das griechische NT der Complutensis erschien, veranlaßte der Basler Buchdrucker Froben den berühmten Basler Humanisten *Erasmus*, das griechische NT herauszugeben. Froben und Erasmus wollten der spanischen Arbeit, von der sie wußten, zuvorkommen. Diese Ausgabe des Erasmus wurde nach etwa zehnmonatlicher Arbeit im Frühjahr 1516 fertiggestellt und der Öffentlichkeit übergeben. Sie bedeutet aber in dem reichen Kranze wissenschaftlichen Ruhmes, der diesem größten und geistreichsten Humanisten des 16. Jh. zukommt, kein besonderes Lorbeerblatt. Die Ausgabe ist nicht nur flüchtig gearbeitet und mit vielen Fehlern gedruckt, sondern auch, davon abgesehen, ist ihr Text sehr geringwertig. Erasmus hat ihn nach einigen spätmittelalterlichen Minuskeln, die er in Basel vorfand, hergestellt und hat sich darüber hinaus weiter keine Mühe gegeben. Die sechs Handschriften, die er benutzte, sind noch gegenwärtig, mit einer Ausnahme, in Basel: zwei davon enthalten die Evangelien, drei die Apgsch und die katholischen Briefe, vier die Paulusbriefe und eine die Apok. Die beste

dieſer Handſchriften, die Minuskel 1 (vgl. oben S. 36), die das ganze NT mit Ausnahme der Apok enthält, hat Erasmus am wenigſten benutzt; ſeine Handſchrift der Apok, die er nicht gut entziffern konnte, war am Ende verſtümmelt, weswegen er ſtillſchweigend den Schluß dieſer Schrift (22 16–21) aus der Vulgata, und zwar mit groben Sprachfehlern, rücküberſetzte. Man hat aus allen dieſen Gründen, ſtreng aber nicht ungerecht, dieſes NT eine Schuljungenarbeit genannt. Es erlebte im ganzen fünf Auflagen, in der 2.—5. (1519, 1522, 1527, 1535) hat Erasmus eine Reihe von Druckfehlern verbeſſert, am Texte hat er nichts geändert. Nach der 2. Auflage des Erasmus oder vielmehr ihrem Nachdruck durch N. Gerbel (1521) hat Luther überſetzt.

2. Die ſpäteren Ausgaben bis Elzevir. Erasmus und die Complutenſis ſind die Vorlagen für alle älteren Drucke geweſen, von denen die wichtigſten kurz genannt ſeien. Vor der zweiten Hälfte des 17. Jh., alſo durch rund 150 Jahre, iſt kein weſentlicher Neuanſatz in der Geſchichte des gedruckten Textes feſtzuſtellen. Es hat ſich im Gegenteil in dieſem Zeitabſchnitt ein ganz feſter Texttypus von unzweifelhafter Minderwertigkeit herausgebildet, der auch über 1650 hinaus in der Alleinherrſchaft blieb, der ſog. Textus receptus. Sein Sturz iſt erſt im wiſſenſchaftlichen Betriebe des 19. Jh. erfolgt.

Nach Ximenes und Erasmus iſt als Herausgeber des griechiſchen NT.s der Pariſer Buchdrucker Robert Stephanus zu nennen, der innerhalb weniger Jahre vier Ausgaben des NT.s veranſtaltete: 1546—1551. Ihr Text ſteht im weſentlichen auf Erasmus und der Complutenſis, doch hat die dritte Ausgabe von 1550, die ſog. Regia (Heinrich II. von Frankreich gewidmet), Varianten zum Texte gebucht, die aus fünfzehn, meiſt Pariſer Handſchriften ſtammen. Der Text der Regia liegt der engliſchen Bibelüberſetzung, der ſog. Authorized Version, zugrunde. Die vierte Ausgabe, die 1551 in Genf erſchien, wohin der proteſtantiſch gewordene Stephanus geflüchtet war, ſtellt den griechiſchen Text zwiſchen die Vulgata und die lateiniſche Überſetzung des Erasmus: zur bequemeren Vergleichung ſind alle drei Texte gleichmäßig in kleine Abſchnitte zerlegt, die, bei jedem Kapitel neu mit 1 beginnend, numeriert ſind. Das ſind unſere Verszahlen geworden. (Die Kapiteleinteilung, und zwar unſerer ganzen Bibel, iſt mittelalterlich; ſie geht auf Stefan Langton, den Erzbiſchof von Canterbury, zurück, der ſie bereits vor 1206 in Paris ausgearbeitet hat.)

In der zweiten Hälfte des 16. Jh. ließ Theodor Beza, Calvins berühmter und gelehrter Freund, neun Ausgaben zwiſchen 1565 und 1604 erſcheinen. Der von ihnen gebotene Text, im weſentlichen der des Stephanus, hat ſich namentlich im reformierten Proteſtantismus eingebürgert.

Den Abſchluß der Entwicklung bringen die Ausgaben der berühmten holländiſchen Druckerei, die die Familie Elzevir in Leiden, ſpäter auch in Amſterdam beſaß. Die Drucke dieſer Werkſtatt waren in Schönheit und Sauberkeit Muſterſtücke der Buchdruckerkunſt. Beim NT bemühte ſich die Werkſtätte nicht darum, den ohnehin ſchon herrſchenden Text zu verbeſſern, ſondern ſie wollte nur ein bequemes Format und einen von

Druckfehlern freien, schön gesetzten Text geben. Aus Stephanus und Beza ist er hergestellt, im wesentlichen der Text von Bezas erster Ausgabe. 1624 erschien die 1. Auflage, 1633 die 2. des Elzevirschen NT.s, fünf weitere folgten bis 1678. Die große Verbreitung und die allgemeine Beliebtheit der Elzevirschen Drucke bewirkten, daß ihr NT für lange Zeit der herrschende Normaltext wurde, und namentlich auf dem Festlande die Stelle einnahm, die in England der Text des Stephanus innehatte. Wie wir schon sahen, sind die beiden Texte einander sehr ähnlich. Aus der Vorrede zur 2. Elzevir-Auflage stammt auch die Bezeichnung, mit der dieser Normaltext bezeichnet wird: der textus receptus. Die Vorrede stellt nämlich dem Besitzer des Buches in Aussicht: textum ergo habes nunc ab omnibus receptum.

§ 15. Die kritische Arbeit der Neuzeit

1. Die Anfänge. Der Receptus des 16. und 17. Jh., dessen Entstehung wir eben kennen lernten, hat ziemlich unbestritten bis ins 19. Jh. geherrscht. Doch hat von 1650 ab bis in die erste Hälfte des 19. Jh. die Arbeit der Textkritik keineswegs ganz geruht. Sie bestand vor allem darin, daß in einer allmählich sich erweiternden Sammelarbeit immer mehr Handschriften nachgewiesen und in den textkritischen Apparat eingefügt wurden, sodann aber darin, daß man auch schon begann, die große Menge der griechischen Zeugen, dann die Übersetzungen und die Väterzitate in Gruppen zu ordnen, ein ungemein wichtiges Verfahren, auf dem die ganze textkritische Arbeit des 19. Jh. ruht. Viele Namen von Gelehrten, meist Deutsche und Engländer, wären für das 17. und 18. Jh. zu nennen. Ich hebe nur J. A. Bengel mit seinem NT Graecum von 1734, J. Wettsteins NT (1751—52) mit reichem Apparat und vor allen J. J. Griesbach mit seinen verschiedenen Ausgaben (zwischen 1774 und 1806) hervor, desgleichen die Untersuchungen von J. S. Semler. Bei diesen scharfsinnigen Gelehrten ist die Gruppen- und Familientheorie der neueren Textkritik, die wir nachher kennen lernen werden, in den entscheidenden Zügen bereits erkannt, und es liegen bei ihnen die grundlegenden Erkenntnisse vor, die später oder früher zum Sturz des Receptus führen mußten.

2. Lachmann. Der erste, der die Methode moderner Kritik auf das NT anwandte und mit genialer Selbstbescheidung aus der üppigen Fülle des Materials nur die wichtigsten sicheren Zeugen heraushob, um ein scharf begrenztes Ziel, nämlich die im 4. Jh. herrschende Textgestalt, zu erreichen, war der berühmte Philologe K. Lachmann (Ausgabe des NT.s 1831, nur Text, und zusammen mit Ph. Buttmann 1842—1850: Text mit Vulgata und kritischem Apparat). Er verwendete nur einige Majuskelhandschriften, Itala, Vulgata sowie die Zitate des Irenäus, Origenes, Cyprian, Hilarius, Lucifer. Damit war der alte, so lange herrschende Receptus endlich gestürzt, eine von Grund auf neue Rezension geboten.

3. Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort. Um die gleiche Zeit, als Lachmann die intensive, methodische Ausbeutung des Vorhandenen so eindringlich predigte, war K. v. Tischendorf mit ungewöhnlichem Finderglück und erstaunlichem Fleiß daran, extensiv die Vermehrung des Materials durch Entdeckung und Vergleichung zahlreicher Handschriften zu fördern. Den Abschluß einer reichen Lebensarbeit bietet die 8. Auflage seines Novum Testamentum graece, ein zweibändiges Werk, das vor etwa fünfzig Jahren (1869—1872) erschien, aber immer noch unentbehrlich ist; diese 8. Auflage ist immer gemeint, wenn „Tischendorf" schlechthin angeführt wird. Den 3. Band, die Prolegomena, hat nach Tischendorfs Tode Gregory erscheinen lassen 1884—1894. Diese Prolegomena sind indes längst überholt, nicht zum mindesten durch Gregorys eigene nachfolgende Arbeit. Tischendorf war ein trefflicher Sammler, aber kein Kritiker, und von Lachmanns Geist hat er keinen Hauch verspürt. So ist sein Text ohne klare Grundsätze wesentlich nach dem Wortlaut der ältesten Handschriften, zumal des von Tischendorf selbst entdeckten ℵ gestaltet.

Neben Tischendorfs Octava steht das ähnliche Werk des Engländers S. P. Tregelles, The Greek NT, 1857—1872 erschienen, das Ergebnis langjähriger, mühsamer Kollationsarbeit. Es kam aber neben Tischendorf niemals recht zur Geltung, einmal weil der Apparat nicht so reichhaltig ist wie der von Tischendorf und dann, weil Tregelles ℵ noch nicht benutzen konnte.

Auf ganz anderer Höhe steht das Werk der Engländer B. F. Westcott und F. J. A. Hort: The NT in the Original Greek, in zwei Teilen 1881 erschienen und in einer Reihe von Auflagen verbreitet, das Ergebnis von fast 30jähriger Arbeit der beiden Forscher. Sie geben im 1. Bande einen Text, ohne Apparat, der im wesentlichen, grob bezeichnet, auf B und ℵ beruht. Wichtiger aber als der Textband ist der 2., der die Prolegomena enthält. Hier versuchen sie, auf früherer Arbeit fußend (vgl. oben Semler, Bengel, Griesbach), eine Geschichte des Bibeltextes in den ersten vier Jahrhunderten zu geben. Von den sehr wichtigen Erkenntnissen, die hier ausgesprochen und begründet werden, haben wir nachher noch zu reden.

4. Die neuesten Ausgaben. Auf selbständiger Durcharbeitung des Materials stehen weiter die Bemühungen von B. Weiß um die Herstellung des ntlichen Textes. Sie sind niedergelegt in: Das NT. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung, 3 Bde., 1894—1900 (^{2} 1902—05), einer Arbeit, der umfangreiche Studien in den „Texten und Untersuchungen" vorangingen. Der Text, den Weiß für den ursprünglichen ansieht, ist auch abgedruckt in seiner bekannten kurzen Text- und Kommentarausgabe des NT.s: Das NT, Handausgabe 1902 und 1905. Weiß hat sich im wesentlichen nur um die Überlieferung der griechischen Majuskeln gekümmert, seine Entscheidungen fällt er, indem er sich vor allem auf scharfsinnige exegetische Überlegungen stützt. Der Text, den er bietet, ist wesentlich der von B, ruht aber auf viel zu schmaler Basis.

Auf die Ausgaben des Dänen F. Schjott (Novum Testamentum

Graece, 1897) und des Holländers J. M. S. Baljon (Novum Testamentum Graece, 1898) weise ich kurz hin. Im Jahre vor Kriegsbeginn wurde das sehr umfangreiche Werk H. v. Sodens fertig: Die Schriften des NT.s in ihrer ältesten, erreichbaren Textgestalt. Bd. I, in 3 Abteilungen, die Untersuchungen enthaltend, erschien 1902—1910; Bd. II, der Text mit dem Apparate 1913. Im 1. Bande ist ein umfangreiches Material gesammelt, gesichtet und erklärt. Ein Überblick über die große Masse der textkritischen Zeugen wird gegeben, vor allem der griechischen Handschriften, während die Übersetzungen und die Kirchenväter stark zurücktreten. — Sein Text läßt den Einfluß der jüngeren Handschriften stärker spüren, in denen v. S. Zeugen alter Rezensionen erblickt. Reiches Material bietet der leider nicht durchweg zuverlässige umfangreiche, textkritische Apparat. v. Sodens Textrezension mit einem kurzen Apparat ist auch in einer Handausgabe 1913 erschienen (Griechisches NT, Text mit kurzem Apparat von H. Frh. v. Soden).

Vor und neben v. Soden hat sich um Sammlung und Sichtung des griechischen Handschriftenmaterials große Verdienste erworben C. R. Gregory, der mit Leib und Seele zum Deutschen gewordene Amerikaner. Er ist im Kriege den Heldentod gestorben, ein sehr schwerer Verlust für unsere Wissenschaft. In seiner: Textkritik des NT.s, 3 Bde., 1900—1909, zu denen noch das Buch: Die griechischen Handschriften des NT.s, 1908, und das Heft: Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen NT.s, 1911, zu fügen sind, hat er nicht nur eine Aufnahme des gesamten Zeugenapparates, sondern auch Ratschläge für die Abfassung und die Bezeichnungen des textkritischen Apparates hinterlassen, die hoffentlich sein Leben überdauern und Einheitlichkeit auf dem verworrenen Gebiete schaffen werden.

Die Lesarten von Tischendorf, Westcott-Hort und B. Weiß findet der deutsche Student in dem Texte des NT.s zusammen, der jetzt ziemlich allgemein in den Händen aller derer, die sich lernend und lehrend mit dem NT befassen, vorausgesetzt werden darf, in der Stuttgarter Ausgabe des Novum Testamentum Graece von E. Nestle (seit 1898). Nestle gibt keine eigene Textrezension, sondern folgt mechanisch der Majorität der zu Grunde gelegten Ausgaben, während er die Lesarten der Minorität im Apparat anmerkt. Seit 1927 ist der Apparat dieser Ausgabe durch Erwin Nestle völlig neu gestaltet worden. Unter dem Text steht ein einheitlicher Apparat, der eine Auswahl der wichtigsten Varianten mit Angabe der Zeugen bringt. Durch Einführung der Klassen-Siglen **H** für den ägyptischen, **W** für den westlichen, **K** für den antiochenisch-byzantinischen Koinetext ist eine große Vereinfachung und übersichtliche Klarheit erzielt worden. Einen Text des NT.s, in dem für den Handgebrauch eine Auswahl der wichtigsten Lesarten mit Angabe der sie stützenden Textzeugen — nur freilich nicht immer zuverlässig und stark von Nestle abhängig — geboten wird, hat der katholische Textkritiker H. J. Vogels bearbeitet (²Düsseldorf 1922): sein Text ist auf Grund eigener Arbeit festgestellt und nähert sich stark dem v. Sodens. Eine ähnliche An-

lage des Apparats, in dem auch Konjekturen reichlich verzeichnet sind, hat ferner Baljon's oben genannte Ausgabe und das, freilich auf den alten Rezeptus gestellte, Novum Testamentum Graece von A. Souter, Oxford 1910. — Da die englische Bibelgesellschaft seit 1904 einen Text herausgibt, den ebenfalls Nestle besorgt hat, ist der alte Receptus endgültig auch aus den billigen, weitverbreiteten Ausgaben des NT.s verdrängt, und jeder, der sich mit dem griechischen NT beschäftigt, kann sich mit leichter Mühe und kleiner Ausgabe einen Text verschaffen, der dem vor 100, auch noch vor 50 Jahren verbreiteten und gelesenen, sehr weit überlegen ist. Daß aber noch keineswegs alle Fragen der Textkritik ihre endgültige Lösung gefunden haben, beweisen schon die vielen, voneinander abweichenden Lesarten der neueren Herausgeber, die man auf jeder Seite von Nestle einsehen kann. Um was für Probleme es sich dabei handelt, sollen die folgenden Ausführungen noch zeigen.

Fünftes Kapitel: Das Problem des neutestamentlichen Textes

§ 16. Westcott und Horts Theorie vom neutralen Text

Westcott und Hort haben 1881 in ihrer Ausgabe des NT.s eine Geschichte des frühkirchlichen Textes und der Entstehung seiner verschiedenen Typen gegeben, die eine ungemeine Vereinfachung der so überaus verwickelten Überlieferung bedeutet. Die Anschauungen von Westcott und Hort waren nicht neu, aber sie waren sehr sorgfältig überlegt und begründet, und die nach 1881 getane Arbeit ist sehr stark von den Untersuchungen der beiden Cambridger Gelehrten beeinflußt worden. Wenn man die umfangreiche und vielgegliederte Masse von Textzeugen, von denen oben eine Übersicht gegeben wurde, kritisch sichtet, so ergeben sich nach Westcott und Hort drei Gruppen, von denen die eine noch eine Untergruppe hat. Jede dieser Gruppen vertritt einen besonderen Texttypus.

1. Der syrische Text. Die erste dieser Typen wird in mehr oder minder reiner Form von der ganz erdrückenden Mehrheit der Zeugen geboten, nämlich den meisten Majuskeln und fast allen Minuskeln, von beinahe allen Vätern seit dem 5. Jh. und endlich von den Übersetzungen, die nach etwa 300 entstanden sind, d. h. allen mit Ausnahme der lateinischen, altsyrischen und koptischen. Westcott und Hort nennen diesen Text den syrischen, weil er um etwa 300 in Syrien festgelegt sein muß, und sie haben seine Entstehung wohl nicht mit Unrecht auf eine Rezension des antiocheniſchen Presbyters Lucian († 311) zurückgeführt. Durch die enge Verbindung von Antiochia und Konstantinopel, die die Kirchengeschichte des 4. und 5. Jh. zeigt, kam der Text noch vor 400 nach Konstantinopel und eroberte sich rasch den ganzen Osten. Chrysostomus' Schriften zeigen ihn schon mit voller Deutlichkeit. Dieser syrische Text (oder wie wir vielleicht besser sagen, um Mißverständnissen vorzubeugen, der antiocheniſche Text) ist der schlechteste von den Texttypen des Alter-

tums, wie Westcott und Hort, aus inneren Gründen und auf das Väterzeugnis gestützt, zeigen. Unmittelbarer Absenker dieses Textes ist der kirchliche Lesetext des byzantinischen Mittelalters und der gedruckte Receptus des Abendlandes.

2. Der westliche Text. Ein zweiter, auf viel schmalerer Grundlage stehender Typus von Textüberlieferung wird bezeugt von der Majuskel D, weiter von den Handschriften der altsyrischen und altlateinischen Übersetzung (den Sinaisyrer, der auch hierher gehört, kannten Westcott und Hort noch nicht), auch von einzelnen Minuskeln, so vor allem der Ferrargruppe (die aber auch erst nach Westcott und Hort nachgewiesen wurde), von den Zitaten der ältesten Väter (Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian u. a.) der abendländischen Kirche. Diesen Typus, dessen Eigenart am frühesten an den lateinischen Textzeugen erkannt wurde, nennen Westcott und Hort nach älterem Vorbilde (Semler, Griesbach) den **westlichen** Text. Obwohl seine weite Verbreitung im Osten und Westen und sein hohes Alter (2. Jh.) nachgewiesen werden kann, wollen sie ihn nicht als ursprünglich ansehen. Mit verschiedenen Beobachtungen versuchen sie zu zeigen, daß auch er entartet ist, und daß er darum einer Textausgabe des NT.s nicht zugrunde gelegt werden kann. Auch dieser Text ist nach Westcott und Hort in Syrien entstanden, wo seine ältesten Spuren nachzuweisen sind; von Syrien aus hat er sich weiter über den Osten verbreitet und kam von dort her schon sehr früh in den Westen.

Mit ein paar kurzen Andeutungen sei auf die **Eigenart** dieses Typus verwiesen, wie sie Westcott und Hort erschien. Sie besteht vor allem in einer Reihe kühner und merkwürdiger Zusätze, besonders in den beiden Lk-Büchern, aber auch in anderen Schriften des NT.s. Man schlage Nestles NT auf und studiere die Lesarten, die am unteren Rande mit h^{r} bezeichnet sind: das sind durchwegs alte westliche Lesarten aus Westcott-Horts Ausgabe; vgl. z. B. den lateinischen Zusatz hinter Mt 3 15, die Zusätze zu Mt 7 21 22 10 23 17 21 18 11 20 20 28, das Logion hinter Lk 6 4, den Zusatz hinter Lk 9 55 und 23 53, den Vers Joh 5 4 und die Perikope Joh 7 53—8 11, die Form von Apgsch 10 25 11 2 und sehr wichtig 15 20 29 (Auslassung von καὶ πνικτοῦ, Zusetzung der goldenen Regel) Apgsch 18 27 21 16f. u. v. a. — Neben den merkwürdigen sachlichen Zusätzen ist nach Westcott und Hort für den westlichen Text die Neigung zur Paraphrase kennzeichnend, z. B. Mt 25 1 τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης Lk 20 34 γεννῶνται καὶ γεννῶσιν, γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, Eph 5 30 τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. Ferner spielt im westlichen Texte die Harmonisierung (Angleichung) eine große Rolle: die atlichen Zitate werden geändert, die Parallelabschnitte in Eph-Kol, Jud-2 Petr haben aufeinander eingewirkt, vor allem haben die Synoptiker Angleichungen erfahren, vgl. z. B. wie Mk 13 40 Lk 20 47 in Mt 23 14 wiederkehrt, oder wie im Apostelkataloge Mt 10 3 Mk 3 18 hinsichtlich des Thaddäus-Lebbäus im westlichen Texte ausgeglichen wird (alles bei Nestle zu sehen). Auch eine große Zahl von untergeordneten Änderungen findet sich im westlichen Texte. Wortumstellungen und -vertauschungen,

kleine Zusätze in der Auffüllung von Pronomen, Objektsakkusativen, Genitiven, Konjuktionen u. a. m.

3. Der neutrale Text. Der dritte Texttypus, der ebenfalls auf viel schmalerer Grundlage steht als der syrische (antiochenische) Text, zählt als erstklassige Zeugen die berühmten Unzialen B und ℵ, weiter steht bei dieser Gruppe Origenes und von den Übersetzungen die bohairische. Als Nebenzeugen, die diesen Typus aber nicht mehr rein aufweisen, kommen in Betracht A C L T X Ξ und einige Minuskeln (vor allem 33, die viel mit dem Text der besten Majuskeln gemeinsam hat), von den Vätern der alexandrinische Clemens und die bekannten nachorigenistischen Alexandriner: Dionysius und Petrus, sowie einige spätere. Wie das Väterzeugnis (Origenes, Clemens, Dionysius, Petrus) und die bohairische Übersetzung beweisen, ist dieser Texttypus mit Alexandrien zu verknüpfen, der berühmten Pflegestätte hellenistischer Wissenschaft, insbesondere hellenistischer Philologie und Textkritik. Nach Westcott und Hort ist dieser Typus sehr alt, hat den ursprünglichen Text der ntlichen Schriften nahezu rein erhalten und muß darum jeder modernen Textrezension zugrunde gelegt werden. Wegen seiner Vorzüglichkeit, seiner unveränderten guten Art nennen sie diesen Text den „*neutralen*".

Freilich eine verhältnismäßig geringfügige Änderung, die auf rezensierende Arbeit zurückgeht, wollen sie innerhalb der neutralen Zeugengruppe noch nachweisen. Wie günstig auch die literarische Schulung und die kritische Überlieferung Alexandriens im allgemeinen einer Erhaltung des ursprünglichen Textes war, so hat doch alexandrinische Kritik an manchen Stellen des Textes Anstoß genommen und allerlei kleine Änderungen daran vorgenommen, die ohne sachliche Bedeutung und meist von stilistischen Rücksichten, von philologischem Purismus veranlaßt sind. Den so entstandenen vierten Texttypus nennen Westcott und Hort den *alexandrinischen*. Reinster Vertreter des neutralen Typus ist B, abweichende alexandrinische Lesarten finden sich in C L, gelegentlich auch ℵ A, weiter bei Origenes und in der bohairischen Übersetzung. Wir gehen auf diesen recht fraglichen Untertypus nicht weiter ein.

4. Der moderne Receptus. Nach den angedeuteten Erkenntnissen und nach dieser Auffassung der Textgeschichte haben Westcott und Hort ihren Text gestaltet. Sie folgen den neutralen Zeugen, vorab dem Kodex B. Nur bei einer Gruppe von Varianten sind sie geneigt, den westlichen Text vor dem neutralen zu bevorzugen, dort nämlich, wo der westliche Text gewisse Erweiterungen des neutralen Typus nicht aufweist. Das sind die von ihnen western non-interpolations genannten Stellen. In Nestles NT findet man im Apparate diese Erweiterungen (aber nicht nur sie) mit H und der Doppelklammer [[ ]] bezeichnet; Beispiele Mt 27 49 und dann vor allem in Lk 22—24. Der Grund, die kürzere Form des westlichen Textes für älter anzusehen, liegt einmal in der Einzelauslegung der Stellen, weiter aber in der Allgemeinbetrachtung, daß der westliche Text, aufs Ganze gesehen, stets Zusätze und Paraphrasen aufweist; in den verhältnismäßig wenigen Stellen, wo er, am neutralen gemessen,

der kürzere ist, liegt demnach von vornherein die Vermutung oder die Sicherheit vor, daß er diesem gegenüber im Recht ist.

Da nun schon vor Westcott und Hort und dann wieder nach ihnen Tischendorf, Tregelles, B. Weiß Textrenzensionen hergestellt hatten, die ebenfalls nach den berühmten Majuskeln, voran B und ℵ, gearbeitet waren, so sah es gegen Ende des letzten Jahrhunderts vorübergehend so aus, als ob man einen modernen textum ab omnibus receptum habe. In Nestles NT, dessen Text auf der Zusammenstimmung von Tischendorf, Westcott-Hort und Weiß beruht, haben wir den Durchschnitt dieses Receptus, der im wesentlichen auch der „neutrale" Text der beiden Engländer ist und vor allem auf B ℵ beruht. Wer diesen Text gebraucht, kann das immerhin beruhigende Gefühl haben, daß er einen Wortlaut des NT.s vor sich hat, der dem Urtext bei weitem näher kommt als der alte Receptus des 16.—19. Jh. Aber er möge freilich nicht glauben, nun schon an allen Stellen den ursprünglichen Wortlaut vor sich zu haben. Denn diese an sich berechtigte und wohlverständliche Anschauung, die auf umfassender und treuer Arbeit im Gebiete der Textkritik beruhte, hat sich doch nicht als haltbar erwiesen.

Zwar darüber, daß der alte Receptus (Westcott-Horts „syrischer" Text) als nicht ursprünglich zu gelten habe, herrscht ziemliche Einigkeit. Nur ganz vereinzelt sind für ihn Kämpfer auf den Plan getreten; ich nenne J. B. Burgon und E. Miller (The Traditional Text of the Holy Gospels vindicated and established, 1896) und G. H. Gwilliam (The Place of the Peshitto Version in the apparatus criticus of the NT, 1903). Im Hintergrunde steht bei diesen Männern, die Vertreter einer streng konservativen protestantischen Schriftanschauung sind, immer das Bewußtsein, daß Gott sein Wort nicht durch anderthalb Jahrtausende in einer schlechten und entarteten Form habe wirken lassen, daß insonderheit die Reformation nicht an einem getrübten Gotteswortе sich habe entzünden können, folglich muß der „überlieferte" Text auch der ursprüngliche sein.

§ 17. Das Problem des westlichen Textes

1. Die Eigenart des westlichen Textes. Viel ernsthafter als der alte Receptus ist der andere Wettbewerber des neutralen Typus, nämlich der westliche Text, zu nehmen. Fast jede neue Untersuchung und fast jede wichtigere neue Entdeckung auf unserm Gebiete hat gezeigt, wie weit dieser Text bereits im 2. Jh. herrschte. Ist die starke Bezeugung einer Lesart durch alte gute Zeugen des westlichen Textes nicht imstande, der Bezeugung durch B und seine Genossen die Wagschale zu halten? Wie sind überhaupt die merkwürdigen Beobachtungen zu erklären, die am westlichen Texte zu machen sind? Mit der Lösung der Probleme, die der westliche Text stellt, wird die Textkritik noch lange zu tun haben. Alle Arbeit, die auf textkritischem Gebiete getan wird, spitzt sich letzten Endes auf die Frage zu oder hängt doch mit ihr zusammen: was ist der westliche Text? Wer dies Problem löst, hat den Schlüssel in der Hand, wenn er zur

Beantwortung der Frage schreitet: was ist der ursprüngliche Text des NTs.

Ein paar Beispiele mögen zeigen, um was für Fragen es sich dabei handelt: Mk 15 34 wird von D und 3 Italahandschriften, wozu noch das Zeugnis des Neuplatonikers Porphyrius tritt, εἰς τί με ὠνείδισας statt εἰς τί με ἐγκατέλιπες gelesen, ein sehr merkwürdiger, altertümlicher Wortlaut, für den besonders ins Gewicht fällt, daß ἐγκατέλιπες die LXX-Lesart ist. — Mt 14 3 lassen D und einige Lateiner Φιλίππου aus, obwohl sie in der Parallele Mk 6 17 diesen Namen nicht getilgt haben; tatsächlich war der frühere Mann der Herodias nicht Philippus, sondern Herodes, der Stiefbruder des Antipas, und Mt hat, wenn D Recht hat, ursprünglich den Fehler seiner Quelle, des Mk-Evangeliums, nicht mitgemacht. — Bekannt und vielbehandelt ist die Stelle Mt 21 28–31. Die Überlieferung ist hier verwickelt. Aber aus der westlichen Überlieferung, vor allem D und dem Sinaisyrer, läßt sich eine Form der Perikope erschließen, wonach der zuerst gesandte Sohn „Nein" sagt und dann doch geht, während der zweite „Ja" sagt und nicht geht, und wonach die Pharisäer diesem zweiten, dem Jasager und Nichttuer, zubilligen, daß er den Willen des Vaters getan habe. Es scheint, daß erst bei dieser Fassung der Geschichte und bei dieser, von rabbinischer Kasuistik her nicht unerklärlichen Antwort der Pharisäer die furchtbar schroffen Worte Jesu, 31ff., ihren rechten Sinn bekommen. — Vielbehandelt ist die Frage, ob Lk 1 46 Μαριάμ oder mit einer schmalen westlichen Überlieferung (a b l, und der lateinischen Übersetzung des Irenäus, dazu einigen Handschriften, die Origenes einsehen konnte) Ἐλισάβετ zu lesen ist, ob also das berühmte Magnifikat vom Evangelisten der Mutter Jesu oder der Mutter des Täufers gegeben wird. — Lk 10 41f. lautet im Sinaisyrer, dem altlateinisches Zeugnis beisteht, die Antwort Jesu einfach: „Martha, Martha, Maria hat sich das gute Teil erwählt, das soll nicht von ihr genommen werden"; alles übrige ist Zusatz, der, wie dann die weitere genaue Prüfung der Überlieferung zeigt, nicht auf einmal gemacht wurde, sondern aus zwei verschiedenen Erweiterungen zusammenwuchs. — In dem überaus schwierigen Abschnitte Joh 18 12–27, der dem Ausleger wie auch dem Textkritiker eine Fülle von Rätseln aufgibt, hat der Sinaisyrer, stellenweise auch von anderer Überlieferung gestützt, die Reihenfolge: V. 13 24 14 15 19–23 16–18 25–27, eine Anordnung, durch die sehr viel mehr Licht und Ordnung in den offenbar überarbeiteten Zusammenhang hineinkommt. — Reichliche Beobachtungen sind am Texte der Apgsch zu machen, nur auf ein paar Stellen sei hingewiesen. 11 28 liest D, gestützt von altlateinischem Zeugnis: ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν κτλ; wenn das ursprünglich ist, dann beginnt hier bereits, auf antiochenischem Boden, die Wirquelle, und nicht erst in 16 10. — Bei D und Lateinern heißt der Magier von 13 8 nicht Elymas, sondern Ἑτοιμᾶς; tatsächlich kennen wir aus Josephus, Altertümer XX 7 2 einen zyprischen Juden und Gaukler Atomos, der um diese Zeit eine Rolle spielte. — 21 16 lesen D und der Rand der Charklensis . . . παρ᾽ ᾧ ξενισθῶμεν, κα

παραγενόμενοι εἰς τινα κωμην εγενόμεθα παρὰ Μνάσωνι κτλ; tatsächlich kann der Weg von Cäsarea nach Jerusalem nicht in einem Tage gemacht werden, auch war in Jerusalem für Paulus und seine Genossen leichter zu sorgen als auf dem Wege: Mnason wohnte nicht in der Hauptstadt, sondern in einem ungenannten Dorfe auf dem Wege zwischen den beiden Städten. — Ein berühmtes Beispiel aus den Paulusbriefen ist Gal 2 5, wo in D und einer sehr starken lateinischen Bezeugung die Worte οἷς οὐδέ ausgelassen werden. Bei dem so entstehenden Text, für dessen Richtigkeit sehr viel spricht, sagt dann Paulus: Titus wurde nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Aber wegen der eingedrungenen falschen Brüder gaben wir eine Stunde nach (und Titus nahm die Beschneidung freiwillig auf sich).

Angesichts dieser und anderer Stellen spitzt sich die Frage nach dem ursprünglichen Texte nun so zu: ist es tatsächlich berechtigt, wie Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß es taten, ganz entschlossen den alten und weitverbreiteten westlichen Typus abzulehnen und dem Texte und B ℵ B unbedingt zu folgen, besonders, wenn es sich, wie oben angedeutet, durch die sahidische Übersetzung und auch durch andere Beobachtungen zeigen läßt, daß vor dem neutralen Texte sogar in Ägypten und in Alexandria selber ein westlicher Texttyp verbreitet war? — Außerordentlich verwickelte Fragen, die noch lange nicht endgültig zu entscheiden sind, stellen sich hier ein. An vielen Stellen ist die Autorität des neutralen Textes schwer erschüttert worden, teils aus inneren Gründen, weil sich Lesarten des westlichen Typus als ursprünglicher und vorzüglicher erwiesen, teils aus äußeren, überlieferungsgeschichtlichen, weil diese Lesarten tatsächlich die älteren und weiterverbreiteten sind. Der neutrale Text ist, wenn er auch, aufs Ganze gesehen, vorzüglich ist, eben doch nur der Text einer einzelnen alten Überlieferung, neben der auch noch andere Überlieferungen zu Recht bestehen können. Und auch dies darf mindestens als eine gut begründete Vermutung ausgesprochen werden, daß im neutralen Texte nicht eine geradlinig fortgeführte, sorgfältige Überlieferung uralten Textes vorliegt, sondern daß die Textform, wie sie B und seine Genossen darbieten, das Ergebnis einer bestimmten, planmäßigen Rezension ist, nämlich der des Hesychius, eines ägyptischen Christen, der seine Arbeit um 300 etwa vorgenommen hat (so Bousset und v. Soden). Auf jeden Fall vermittelt diese Vermutung und die Bezeichnung: Rezension des Hesychius, für das Wesen der Sache eine viel richtigere Erkenntnis als die Bezeichnung: neutraler Text.

Ganz ohne Frage wären wir bei dem Alter und der offenkundigen weiten Verbreitung des westlichen Textes gezwungen, ihm in ganz andrer Weise, als es jetzt geschieht, den Vorzug vor dem neutralen einzuräumen, wenn der westliche Text nun wirklich und tatsächlich eine einheitliche und geschlossene Größe wäre, wenn seine Hauptzeugen, etwa D und die alten Syrer und Lateiner, einmütig an einer langen Reihe wichtiger Stellen den nämlichen Text böten. Das ist aber in Wahrheit keineswegs der Fall, sondern es herrscht bei den Zeugen des westlichen Typus eine außerordent-

liche, verwirrende Vielgestaltigkeit. Nicht einmal die einzelnen Gruppen innerhalb des westlichen Textes stimmen miteinander überein. Der Curetonsche Syrer und der Sinaisyrer weichen stark voneinander ab, und wie außerordentlich groß die Vielgestaltigkeit der lateinischen Textzeugen ist, hörten wir bereits. Sowohl D und seine nächsten Verwandten als auch die alten Syrer und die alten Lateiner haben ihr ausgesprochenes deutliches Sondereigentum. Und so muß man im westlichen Texte, auf das Ganze gesehen, mindestens zwei bis drei spätere Schichten der Überlieferung erkennen, eben das Sondereigentum von D, dann das der altsyrischen und das der altlateinischen Übersetzung. Dies Sondereigentum der einzelnen Linien ist aber an Art keineswegs verschieden von dem, was auch in breiterem Bestande des westlichen Textes auftaucht. Und da muß sich der vorsichtigen Beurteilung immer wieder die Frage aufdrängen: hat nicht doch die gemeinsame Überlieferung des westlichen Textes, die sicher uralt und weitverbreitet ist, selbst in ihrem breiter bezeugten Bestande viele Entstellungen aufzuweisen?

2. Die Blaßsche Hypothese. Aus diesen Überlegungen heraus hat denn in der Tat von den in Betracht kommenden Fachmännern keiner es gewagt, den westlichen Text etwa als ganzen für ursprünglich zu erklären. Der Philologe F. Blaß in Halle hat freilich diesen Weg beschritten, ist ihn aber doch nur ein Stück weit gegangen. (Acta Apostolorum. Editio philologica 1895; Acta Apostolorum . . . secundum formam quae videtur Romanam 1896; Ev. secundum Lucam . . . secundum formam quae videtur Romanam 1897). Seine Aufstellungen gelten nur für das Doppelwerk des Lukas, nicht für andre ntliche Schriften, und neben dem westlichen Text hat er ausdrücklich auch den neutralen für ursprünglich erklärt. Blaß will zwei Ausgaben des Lk-Evangeliums und der Apgsch feststellen, die beide von dem Verfasser selber, dem Paulusbegleiter Lukas, hergestellt seien, die eine für die antiochenische, die andere für die römische Gemeinde. Im Lk-Evangelium war die editio Antiochena die erste Ausgabe und sie ist im neutralen Texte erhalten; die zweite, die editio Romana, wird vom westlichen Texte geboten. In der Apgsch wird die erste Ausgabe, die Romana, vom westlichen Texte dargestellt, die zweite, die Antiochena, vom neutralen. — Blaß' Hypothese ist im allgemeinen abgelehnt worden, doch hat sie auch Zustimmung gefunden. Für die Apgsch ist sie neuerdings wieder von Th. Zahn vorgetragen worden: Die Urausgabe der Apgsch des Lk (Forschungen zur Geschichte des ntlichen Kanons IX 1916), eine sehr sorgfältige und wichtige Ausgabe der altlateinischen Apgsch mit Wiederherstellung des ihr zugrunde liegenden griechischen Textes der, nach Zahn nur für einen engen Kreis berechneten, „Urausgabe". Aber auch Zahn nimmt für die zweite, von Lk selber der breiteren Öffentlichkeit übergebene Ausgabe den griechischen Text von B ℵ und ihren Genossen als ursprünglich an. Die große Schwierigkeit, an der die Blaßsche Deutung des westlichen Textes in der einen oder in beiden Lk-Schriften leidet, ist diese: die eigentümlichen Abweichungen des westlichen Textes vom neutralen finden sich freilich beson-

ders zahlreich in den Lk-Schriften, sie sind aber auch im Texte der andern Bücher, vor allem der Evangelien zu finden. Wer für die Lk-Schriften zwei Ausgaben annimmt, muß es folgerichtig auch für die andern Evangelien tun. Das aber ist unmöglich, und darum wird es immer besser sein, eine mehr einheitliche Erklärung für den westlichen Text im ganzen NT zu suchen.

3. Die Methode H. v. Soden's. Auf Grund der Vergleichung von über 2000 Handschriften hat Hermann v. Soden eine neue Ausgabe des NT vorgelegt, die den Anspruch erhebt, die Urformen nach festen methodischen Grundsätzen zu rekonstruieren. In mühsamster Einzelarbeit wird durch Ausscheidung der von Parallelstellen oder fremden Texttypen beeinflußten Varianten die ursprüngliche Gestalt der Rezensionen des Hesychius (H) und Lukian (K = Κοινή) ermittelt. Das Problem des „westlichen" Textes löst v. Soden durch die Rekonstruktion eines Urtyps I, den er als Rezension des Pamphilus ansieht. Dieser Typ I ist mit H nahe verwandt, hat jedoch besonders viele Entstellungen erlitten, die im Westen, aber nicht minder auch in östlichen Zeugen begegnen und zu einer bemerkenswerten Anzahl von Mischtexten geführt haben. Als ursprünglich sieht v. Soden jeweils die Lesart an, welche von zwei der genannten drei Rezensionen vertreten ist, außer wenn sie mit einer Parallelstelle oder Tatian übereinstimmt. Die Übereinstimmung mit Tatian ist ihm so verdächtig, daß unter Umständen auch ein altes Väterzitat oder eine Übersetzung gegen H I K Tat Recht haben kann. Leider kennen wir Tatians Text vielfach nicht so sicher, wie v. Soden meint, und außerhalb der Evangelien versagt dies Kriterium. Vor allem aber ist die Rekonstruktion von I höchst willkürlich und unwahrscheinlich, und dadurch geht der ganze Bau in Trümmer. Das Verdienst v. Soden's liegt in der Sichtung des Riesenmaterials der Minuskeln: seine Texttheorie ist von allen Sachverständigen abgelehnt worden.

4. Eklektik, nicht Genealogie. Viele gelehrte Untersuchungen haben namentlich seit dem Erscheinen der Blaßschen Ausgaben den westlichen Text zum Gegenstande genauerer Betrachtung gemacht. So verschieden auch im einzelnen die zutage gebrachten Anschauungen über die Entstehung und den Wert des westlichen Textes sind, darin stimmen doch die allermeisten überein, daß in ihm viele Verwilderungen, nichtursprüngliche Lesarten, auffällig starke späte Bestandteile zu erkennen sind.

Damit ist aber noch keineswegs der Stab über den westlichen Text als ganzen gebrochen. Es muß ohne weiteres anerkannt werden, daß sehr gute alte Lesarten im westlichen Texte erhalten sind. In diesem Typus sind eben, auf das Große gesehen, zwei Bestandteile zu erkennen: ein sehr altes ursprüngliches Element und ein jüngeres, weit verbreitet und sehr verwildert. Der westliche Text als Ganzes ist nicht das Ergebnis einer planmäßigen Rezension, sondern das Ergebnis alter, langer und weitverbreiteter Überlieferung der ntlichen Schriften. Man hat an ihm, in den einzelnen Zweigen seiner Überlieferung, vor allem viele Zusätze gemacht, weil man den heiligen Text möglichst vollständig haben wollte,

man hat auch viel paraphrasiert, hat ihn überhaupt sehr sorglos behandelt, er zeigt viel wildgewachsene Schößlinge. Je älter aber ein Zeuge des westlichen Textes ist, desto reiner ist er im allgemeinen von diesen eigentümlichen Zusätzen. Der Sinaisyrer ist in dieser Hinsicht vorzüglich. Um die ursprüngliche Form des westlichen Textes zu erkennen, ist es vor allem nötig, nicht späte Zeugen dieses Typus als seine kennzeichnenden Vertreter anzusehen, was man sehr oft getan hat (gerade D ist ein solcher Zeuge, der mit großer Vorsicht gebraucht werden muß), sondern möglichst frühe und ursprüngliche. Ein solcher ist eben der Sinaisyrer, und das Gewicht seiner Angaben wird ganz bedeutend verstärkt, nicht nur, wenn B mit ihm zusammengeht, sondern auch, sobald zu ihm gute alte Zeugen des abendländischen Textes treten, wie k oder andere Vertreter der vetus Latina. Hier gibt es eben Fälle, in denen, wie schon oben (S. 59 f.) angedeutet ist, den westlichen Zeugen auch gegen B zu folgen ist.

Es ist klar, worauf das Verfahren der Textkritik hier, wenigstens gegenwärtig, herauskommt: auf Eklektik. Die genealogische Methode, die Westcott-Hort und andere so entschlossen anwandten, hat viel erreicht in der Klärung der Textgeschichte, in der Gewinnung eines besseren Textes, als es der alte Receptus war. Aber allein angewandt, führt sie nicht zum Ziele. Die mühselige Kleinuntersuchung muß in den Fällen einsetzen, wo sehr gute westliche gegen sehr gute ägyptische Bezeugung steht; innere Gründe müssen neben äußeren, überlieferungsgeschichtlichen beachtet werden. Damit wird natürlich ein sehr starkes subjektives Element in die Textkritik eingeführt, Geschmacksurteile werden gefällt. Der ägyptische Text ist sicher im ganzen sehr gut, und B ist, vor allem in den Evangelien, ein vorzüglicher Zeuge. Aber was wir von der ältesten Geschichte des Textes, wenn auch nur dunkel, zu erkennen vermögen, muß uns zur höchsten Vorsicht mahnen. Namentlich in den Text der Evangelien ist schon in sehr früher Zeit absichtlich oder unwillkürlich eingegriffen worden. Die Berichte der drei ersten Evangelien hat man aneinander angeglichen, namentlich das erste, das als Apostelschrift galt, hat auf die beiden andern, die Bücher der Apostelschüler, eingewirkt. Der Einfluß des vielgeliebten und hochgeehrten Joh-Evangeliums hat sich auf die drei übrigen geltend gemacht. Auch aus apokrypher Überlieferung, mündlicher Tradition, die in den Gemeinden noch umging, wurde geschöpft. „Es liegt in der Natur der Sache und ist durch zahlreiche Beispiele belegt, daß die stärksten Veränderungen der ntlichen Texte in allerfrühester Zeit, im 2. Jh., entstanden sind" (Zahn, Einleitung II^3 343). Nach ihrer Entstehung sind die ntlichen Schriften durch ein Jh. und noch länger sicher oft sehr ungeschickt und zum Teil auch willkürlich überliefert worden. Diese dunkle Zeit, die bis gegen 200 hin dauert, muß uns zu sehr großer Vorsicht mahnen. Wo die wichtigsten Textzeugen und Zeugengruppen gegeneinander stehen, muß von Fall zu Fall entschieden werden, und wir müssen nicht vergessen, daß wir an vielen Stellen den ursprünglichen Text nicht mit Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit feststellen können.

Dies Bewußtsein hat natürlich immer etwas Niederdrückendes an sich. Aber es erhebt andrerseits auch wieder, weil das stete Suchen und Fragen nach der Wahrheit und dem Richtigen die Kräfte rege hält. Und eines können wir uns zur Aufmunterung immer sagen, nämlich, daß es im Laufe der letzten Jahrzehnte auf unserm Arbeitsgebiete kräftig vorangegangen ist, daß wir einen festen Grund unter den Füßen haben und einen Text des NT.s benutzen, der dem alten Receptus sehr weit überlegen ist. Und auch dies mögen wir uns vorhalten, daß in den allermeisten Fällen die Varianten *sachlich* von keiner sehr großen Bedeutung sind. Was das NT uns zu sagen hat für unser eigenes inneres Leben und für unser Wachsen an historischer Kenntnis der Uranfänge unserer Religion, das können wir an dem Texte, der uns vorliegt, zur Genüge ausschöpfen.

Das vorhin gekennzeichnete eklektische Verfahren wird tatsächlich jetzt in weitestem Maße geübt, in allen Kommentaren, in allen Vorlesungen kehrt es wieder. Namentlich Th. Zahns Kommentare gehen den westlichen Lesarten mit sichtlicher Vorliebe nach. Die Berechtigung dieser Methode zu zeigen und zu ihrem Verständnis die nötigen Grundlagen zu geben, sind die voranstehenden Ausführungen geschrieben. Mögen nun zusammenfassend noch ein paar *Hauptergebnisse* wiederholt werden, die zugleich *Richtlinien* sind für die Anwendung und die Beurteilung des eben gekennzeichneten eklektischen Verfahrens:

Das Vorhergehende hat bereits zur Genüge gezeigt, in welchen ntlichen Schriften die bei weitem meisten Probleme der Textkritik liegen: in den Evangelien und der Apgsch. Viel einheitlicher als diese ist der Text der übrigen Schriften, voran also der Paulusbriefe, überliefert. — Auf die große Masse der Textzeugen ist nicht viel zu geben, also auf die meisten Majuskeln und Majuskelfragmente, die mehr als 2000 Minuskeln, die späteren Übersetzungen, die Zitate der Kirchenväter vom Ende des 4. Jh. ab. Wenn irgendwo, so sind in der ntlichen Textkritik die Zeugen nicht zu zählen, sondern zu wägen. — Die großen und wichtigen Zeugen sind wenige Majuskeln, B ℵ, dann D, und einige andre wenige Minuskeln und Minuskelgruppen (1 und Genossen; 33), die altsyrischen Zeugen und die altlateinischen Übersetzungen, auch die Vulgata, die beiden Kopten (bohairische und sahidische Übersetzung), von den griechischen Vätern vor allem die vor Origenes liegenden, die lateinischen Väter von Tertullian bis Augustin. — Innerhalb der einzelnen Gruppen des NT.s stellen sich die Zeugen nun, in großer Übersicht dargestellt, folgendermaßen, wenn wir nur auf die beiden entscheidenden Typen, neutralen und westlichen, sehen:

In den **Evangelien** sind die führenden Zeugen für den *ägyptischen* Text (oder den alexandrinischen, die Hesychiusrezension, oder wie man ihn nennen will, ℌ bei Nestle[13]):

B ℵ, die bohairische Übersetzung, dann weiter, aber nicht mehr so ausschließlich: A C L T Z Δ Ψ, Minuskel 33, auch 1 und Genossen (= λ bei Nestle); die sahidische Übersetzung in vielen Fällen, die Alexandriner Clemens, Origenes, Dionysius, Athanasius, auch Didymus und Cyrill, oft auch Eusebius von Cäsarea.

Dieser Zeugengruppe stehen nun entgegen die Vertreter des westlichen Textes, wenig Griechen, meist Syrer und Lateiner:

D, die vetus Latina, auch die Vulgata in vielen Lesarten, die lateinischen Väter bis auf Augustin, die altsyrische Übersetzung in Curetonianus, Sinaisyrer und (soweit in seinen Lesarten erreichbar) Tatian, weiter Irenäus und seine alte Übersetzung ins Lateinische, allerlei bei den griechischen Schriftstellern des 2. Jh. vor Irenäus; von den Minuskeln vor allem in vielen Eigenschaften die Ferrargruppe (φ = 13 und Genossen), weiter die charklensische Übersetzung und ihre Randlesarten.

In der **Apostelgeschichte** wird der ägyptische Text geboten vorab von

B ℵ und der bohairischen Übersetzung; es ist der Text, den wir in unsern griechischen Ausgaben des NT.s lesen.

Eine davon an überaus zahlreichen Stellen sehr abweichende Form zeigen

D, auch E, die Randlesarten der Charklensis, und dann vor allem die altlateinische Überlieferung in den Handschriften sowohl wie in den Vätern, vielfach auch die sahidische Übersetzung. Die altsyrische Übersetzung fehlt, weil von ihr keine Zeugen erhalten sind.

In den **Paulusbriefen** gehen, wie gesagt, die beiden Typen lange nicht mehr so stark auseinander wie in den ersten fünf Büchern des NT.s. Unter allen ntlichen Schriften bietet die Überlieferung der Paulusbriefe die verhältnismäßig klarsten und daher auch zur Einführung besonders geeigneten Verhältnisse.

Den ägyptischen Typus stellen wieder dar

B ℵ, auch die bohairische und sahidische Übersetzung.

Den westlichen bieten

die griechischen Texte von D G und ihr lateinischer Paralleltext und weiter überhaupt die alten Lateiner in den Handschriften und den Väterzitaten.

In den **katholischen** Briefen kann man auch die beiden Gruppen unterscheiden: B ℵ auf der einen, die Lateiner auf der andern Seite. Zwischen diesen beiden Typen sind die Entscheidungen zu treffen, und gerade in diesen Briefen haben die Lateiner, besonders auch die Vulgata, den Griechen gegenüber vorzügliche Lesarten erhalten. Doch sind im ganzen die Unterschiede der beiden Typen nicht sehr groß.

Sie sind auch in der **Apokalypse** nicht beträchtlich. In ihr wird die Hauptgruppe der ägyptischen Zeugen dargestellt durch

ℵ A C und die bohairische Übersetzung (B ist für die Apok nicht erhalten), auch durch Origenes, Hippolyt und die spätere syrische Übersetzung, die das Buch haben (Philoxeniana = Charklensis, vgl. S. 46). Nahe bei dieser Gruppe steht die Vulgata, die sich besonders mit A C berührt. Die abendländische Überlieferung wird hier durch f, Primasius, Cyprian, auch Hippolyt vertreten, wobei sich als Nebenzeuge öfters auch die sahidische Übersetzung einstellt. Ziemlich minderwertig ist ein deutlich umrissener Text, den die sogenannten Andreaskommentare der Apok, von Minuskeln unterstützt, bieten.

§ 18. Literatur zur Textkritik

Ich habe im voranstehenden die Einführung in die Grundlagen der Textkritik verhältnismäßig ausführlich gegeben, weil die Textkritik erfahrungsgemäß ein Gebiet ist, auf dem der Student sich sehr wenig auskennt, obwohl ihm die betreffenden Fragen fast auf jeder Kommentarseite und in fast jeder exegetischen Vorlesung entgegentreten. Da aber in der Regel, soviel ich weiß, keine kürzeren zusammenhängenden Vorlesungen zur Einführung in die Textüberlieferung und -kritik gehalten werden, bleibt das Gebiet dem Studenten meist von Anfang bis zu Ende seines theologischen Studiums ein dunkles Land. Die Stellen, wo er sich gedruckte Belehrung holen kann, scheint er im allgemeinen wenig zu kennen oder wenig zu benutzen. Das wichtigste Hilfsmittel in deutscher Sprache ist E. Nestle, Einführung in das griechische NT, in der völligen Neugestaltung, die sie 1923 in der 4. Auflage durch E. v. Dobschütz gewonnen hat. Nützlich ist auch das „Handbuch der neutestamentlichen Textkritik" des katholischen Gelehrten H. J. Vogels, 1923. Stark durch v. Sodens Theorien beeinflußt ist das Büchlein von A. Pott, der Text des NT.s[2], Leipzig 1919. (Aus Natur- und Geisteswelt. Nr. 134.) Vorzüglich und sehr brauchbar sind ein größeres und ein kleineres englisches Werk: F. G. Kenyon, Handbook to the Textual Criticism of the NT[2], London 1912, das dem Anfänger in geschickter Form alles gibt, was er braucht, und das Büchlein von K. Lake, The Text of the NT, Oxford 1900. Eine „Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe" hat H. Lietzmann der 3. Aufl. seiner Erklärung des Römerbriefs (Handb. z. NT. 8, 1928) voraufgeschickt. Zur methodischen Schulung geeignet sind L. Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti[2], 1910 (Abh. d. bayr. Akad. philol. und hist. Kl. Bd. 25) und Ed. Schwartz, Einleitung zu seiner großen Ausgabe von Eusebs Kirchengeschichte (Bd. III 1909); ferner A. Brinkmann, Greg. Thaum. Panegyrikos in Rhein. Museum, N. F. Bd. 56, S. 55—76.

Sehr empfehlenswert ist auch E. Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne; Bd. 2, Le texte du NT, 1913. Für den deutschen Studenten kommen dann weiter in Betracht die sehr guten, knappen Ausführungen in A. Jülichers Einleitung ins NT[5 u. 6], S. 518—576, auch die in dem älteren Werke von H. J. Holtzmann, Einleitung[3], S. 17—74. Was B. Weiß und P. Feine in ihren Einleitungen bieten, sind nur ganz knappe Bemerkungen auf wenigen Seiten. Th. Zahn behandelt in seiner Einleitung viele Einzelfragen der Textkritik, gibt aber nirgends eine zusammenhängende Darstellung. Ausführlich hingegen ist C. R. Gregory in seiner Einleitung 1909, S. 402—645. Über seine speziellen Arbeiten zur Textkritik des NT.s ist bereits S. 54 berichtet. Aber das sind Veröffentlichungen, die mehr für den Fachmann als für den Studenten in Betracht kommen. Und das gleiche gilt auch für den wertvollen ersten Band der oben mehrfach genannten v. Sodenschen Ausgabe des NT.s. Eher ist noch für den, der englisch liest, F. Scrivener, A plain Introduction to the

Criticism of the NT[4], 1894, zu gebrauchen. — Wer im allgemeinen über das antike Buchwesen näheren Bescheid wissen will, der greife zu Th. Birt, Das antike Buchwesen, 1882, und zu V. Gardthausen, Das Buchwesen im Altertum, 1911, W. Schubart, Das Buch bei den Griechen und Römern[2], Berlin 1921.

Sehr wichtig und wünschenswert ist, daß jeder, der sich wissenschaftlich mit dem NT befaßt, die gebräuchlichsten Sigeln und Abkürzungen kennt, die in den textkritischen Angaben vorkommen; wenigstens im großen und groben sollte er damit vertraut sein. Leider wird von der Fachwissenschaft dem Anfänger das Einarbeiten in die Abkürzungen nicht leicht gemacht, weil jeder ihrer Vertreter sein eigenes System der Sigliерung hat. Der Student möge sich trösten in dem Bewußtsein, daß auch der Fachmann unter diesen Schwierigkeiten zu leiden hat; vielleicht wird in der Zukunft dadurch, daß möglichst viele den Vorschlägen Gregorys folgen, die Bezeichnung etwas einheitlicher. — Wenn man von dem Sigelsystem v. Sodens absieht, das sonst niemand verwendet, so ist in den Untersuchungen und Bemerkungen textkritischer Art, auf die wir bei Benutzung unserer exegetischen und andersartigen Literatur zum NT stoßen, immer wieder Tischendorfs System angewendet, wenn auch mit allerlei Abänderungen im einzelnen; die meisten textkritischen Angaben sind überhaupt aus dieser Quelle, der obengenannten 8. Ausgabe, geschöpft. Möge darum jeder Student es versuchen, sich mit diesem System einigermaßen vertraut zu machen, indem er im Seminar oder im Lesezimmer der Bibliothek Tischendorfs 8. Ausgabe vornimmt und sich in das auf den ersten Blick so gänzlich rätselhafte Gewirr der textkritischen Anmerkungen vertieft. Die Mühe ist nicht groß, wenn es sich nur darum handelt, einen Überblick über das System zu bekommen. Und dazu möchte ich noch eine Anleitung geben, indem ich ein Beispiel aus Tischendorf vorführe. Eine Liste der wichtigsten Sigeln und Abkürzungen, die der Apparat bringt, ist auf einem Blatt vor den Evangelien und auf zwei Blättern vor der Apgsch gegeben. — Luk 2 5 liest Tischendorf im Text τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ und notiert dazu im Apparat: αυτω sine γυναικι cum ℵ B C*vid D L Ξ 1. 131. 2pe e f q** perus sax sah cop syrsch arm Eusdem edd2 etsteph... ς Ti add γυναικι cum A C2 vid Γ Δ Λ unc9 al pler a b c ff2 (sed a b c ff2 *uxore sua* omissis *desponsata sibi*) l q* vg (et. am fu ing em for) go syrp aeth Eusdem ed Chr 2, 420 et 421 Ch. on 380. Es folgen dann einige Excerpte aus patristischen Texten, die ich hier weglasse. An der Stelle sind zwei Lesarten vorhanden. Tischendorf beginnt mit der, die er für ursprünglich hält und in seinen Text aufgenommen hat: τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ liest er und führt dann die Zeugen dafür an. Die Zeugenreihe für jede Variante ist nun so geordnet, daß immer die griechischen Unzialen (große Buchstaben) beginnen, dann folgen die griechischen Minuskeln, hierauf die Übersetzungen; unter ihnen stehen die Lateiner voran, Itala und Vulgata, von denen auch wichtige Handschriften einzeln aufgeführt werden; hierauf folgen die übrigen Übersetzungen, aber ohne daß Handschriften angegeben würden, und den Ab-

schluß bilden Hinweise auf die Kirchenväter, zum Teil mit, zum Teil ohne genauere Stellenangabe, die Griechen stehen voran, die Lateiner folgen. Im vorliegenden Fall werden als Zeugen für τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ genannt 6 Majuskeln, darunter der ursprüngliche Text von C (wie es scheint ^{vid}, denn die Hs. ist schwer zu entziffern!); sodann 2 Minuskeln (1. 131) und 2 von E. v. Muralt edierte Petersburger Handschriften (2^{pe}). Es folgen die altlateinischen Kodizes e f, in q die Lesart zweiter Hand, und der Bruchstücke aus Lukas enthaltende Codex Perusinus der Vulgata (perus s. Gregory Praefatio Vol. III p. 990, Textkritik 2,631). Danach weitere Übersetzungen: die angelsächsische, sahidische, bohairische (cop), syrische Peschitta, armenische. In Zitaten liest so Euseb in der Demonstratio evangelica nach 2 Ausgaben [vgl. VII 2 5 S. 329, 8 Heikel] und in den Quaestiones et solutiones ad Stephanum [Migne gr. 22, 90?]. Die drei nun folgenden Punkte deuten an, daß die Zeugenreihe für diese Lesart zu Ende ist und nun eine Variante gebucht wird. Sie lautet τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί und ist als Text gedruckt im Receptus (ς) und in der Tischendorfschen Ausgabe von 1859. Handschriftlich bezeugt ist sie in den Majuskeln A Γ Δ Λ und, wie es scheint, durch die zweite Korrektorhand von C; ferner durch weitere 9 Unzialhandschriften und die meisten übrigen (alii plerique) griechischen Kodizes. Es folgen die altlateinischen Handschriften, wobei in der Klammer angemerkt wird, daß a b c ff^2 nur *uxore sua* ohne *desponsata sibi* lesen, also ein griechisches τῇ γυναικὶ αὐτοῦ wiedergeben. Dann ist genannt die Vulgata, und zwar auch (etiam) die in Klammern genannten Handschriften; die gotische Übersetzung des Ulfilas, die syrische Übersetzung des Philoxenus, die aethiopische Übersetzung. Am Ende kommen die Citate: eine Ausgabe der Demonstratio evangelica des Euseb, Johannes Chrysostomus Bd. 2 pag. 420 und 421 der Savile'schen Ausgabe von 1612 und das Chronicon paschale pag. 380 der Ausgabe von Dindorf, Bonn 1832. Für den kritischen Leser ist dabei zu bemerken, daß alle Angaben Tischendorfs über Lesarten von Übersetzungen — soweit es sich nicht um die lateinischen handelt — sehr beschränkten Wert haben, da Tischendorf die Sprachen nicht kannte und auf unzuverlässige lateinische Afterübersetzungen angewiesen war. Auch sind viele von den Texten inzwischen erst kritisch ediert oder gar neu gefunden worden. Die Väterlesarten müssen natürlich an neueren Ausgaben nachgeprüft werden: dabei ergibt sich z. B., daß die an zweiter Stelle notierte Lesart „einer Ausgabe" von Euseb dem. keine handschriftliche Grundlage hat, also wertlos ist.

Ich füge nun zu derselben Stelle Luk. 2 5 den kritischen Apparat hier ein, den die vortreffliche zum Teil auf eigenen Neukollationen beruhende Synopse von A. Huck (^{7}1928) S. 7 bietet: der Text liest τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ. Dazu ist angemerkt: ἐμνηστ. αὐτῷ ℵ B C *D L W Ξ 1–131 (μεμν.) 565 700 a e f r sy^{vg} sa bo] γυναικὶ αὐτοῦ bc aur sy^{s}; ἐμν. (μεμνηστ.) αὐτ. γυν. A E F G Δ Θ . . min ff^2 l q vg sy^{hl} aeth. Nach dem zu Tischendorfs Apparat bemerkten, ist dieser ähnlich angelegte leicht zu lesen: neu hinzugetreten sind die sog. Freerhandschrift W aus dem 5. Jh. (s. o.

S. 35) und die Minuskeln 565 und 700 von Altlateinern r und a (den Tischendorf irrig zur andern Lesart gebucht hatte): die Peschitta heißt hier sy^{vg}, die faktisch bedeutungslosen Vätercitate sind gestrichen. Die bei Tisch. nur in Klammern auftauchende Lesart τῇ γυναικὶ αὐτοῦ ist nun aber mit Recht als besondere Variante aufgeführt: sie wird von b c, dem mit altlateinischen Lesarten durchsetzten Codex aureus saec. VIII der Vulgata und dem gewichtigen sinaitischen Syrer (s. o. S. 44) vertreten (nicht aber von ff^2 wie Tisch. fälschlich angibt). Für die Lesart ἐμνηστευμένῃ (oder μεμνηστευμένῃ) αὐτῷ γυναικί treten hier neu hinzu die Unzialen E F G Θ: die zwei Punkte dahinter besagen, daß noch mehr Zeugen dieser Art ebenso lesen, desgleichen die meisten Minuskeln (min) und die noch folgenden Übersetzungszeugen. Die Ausgabe von H. J. Vogels (s. S. 54) liest τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί und notiert im Apparat nur om(ittunt) γυναικι ℵ B C D L Ξ W 1. 131. e f r^1 sy^p, was doch kein richtiges Bild der Überlieferung gibt. Die Nestle'sche Neuausgabe ([13] 1927) liest τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ und notiert im Apparat dazu γυναικι αυτου it sy^s : μεμν. αυτω γυναικι Kpl lat; S. Das bedeutet, daß Texte der Itala und der Sinaisyrer γυναικὶ αὐτοῦ lesen, während die meisten (pl[erique]) Koinezeugen (K) mit der Vulgata und einem Teil der Italahandschriften μεμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί lesen, was die Ausgabe v. Sodens (S) in den Text aufgenommen hat. Da über die ägyptische Recension (H) nichts vermerkt ist, so folgt, daß sie ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ liest, wie im Text steht (ein Blick in den Apparat von Huck bestätigt das): und dasselbe gilt für die Ausgaben von Tischendorf, [8] 1869/70, Westcott-Hort, 1895 und B. Weiß 1894, deren Abweichungen sonst mit Ti H W angemerkt sein müßten.

Dritter Teil

Die urchristliche Literatur

§ 19. Der Bestand und seine Probleme

1. Kanonisches und Außerkanonisches. Die urchristliche Literatur muß von dem, der mit dem NT wissenschaftlich zu tun hat, in ihrem ganzen erhaltenen Umfange gekannt und benutzt werden. Es ist vollständig unmöglich, sich bei der Erklärung des NT.s und bei der Erforschung der ältesten Geschichte unserer Religion bloß auf die Schriften zu beschränken, die im Kanon, d. h. in der festgeschlossenen Sammlung der 27 heiligen Schriften selber, stehen; sondern wir müssen, was immer uns an Literatur aus der Zeit der sich bildenden Kirche erhalten ist, heranziehen und verwerten, namentlich da wir unter diesen Schriftwerken mehr als eines haben, das mit gewissen Schichten und Bestandteilen des kanonischen Schrifttums eng verwandt, auch etwa gleichaltrig ist. Auch vom Studenten der Theologie muß deshalb verlangt werden, daß er sich einen Überblick und eine gewisse Kenntnis der außerkanonischen urchristlichen Literatur verschaffe. Allzu groß ist die Aufgabe nicht, denn diese Literatur ist nicht umfangreich. Und selbstverständlich wird ihr der Anfänger längst nicht die Zeit und die Mühe zu schenken haben, die er dem NT widmet, wie übrigens auch in diesem selber sich große Wertunterschiede ergeben.

2. Die Ausgaben. Außer dem NT soll der Student eine kleine Ausgabe der sogenannten Apostolischen Väter besitzen, sei es die von Gébhardt-Harnack-Zahn (Patrum apostolicorum opera ed. minor, [6] 1920) oder die von F. X. Funk (Die apostolischen Väter, [2] 1906; eine neue vortreffliche Bearbeitung von K. Bihlmeyer 1924 ist bis jetzt nur in ihrem 1. Teil erschienen, enthält aber alles außer Herm.). Hier haben wir in einem dünnen Bande fast die ganze uns erhaltene außerntliche Urliteratur des Christentums: Didache, die beiden Clemensbriefe, den Barnabasbrief, die Briefe des Ignatius und Polykarp, auch das Martyrium des Polykarp, den Hermashirten, den Diognetbrief (der aber einer viel späteren Zeit angehört), weiter die wichtigen Fragmente des Papias (und bei Funk das Fragment der Quadratusapologie). Diese Schriften nennt man herkömmlicherweise die Schriften der apostolischen Väter. Ihre Verfasser sollen damit als kirchliche Schriftsteller („Väter") der ältesten Zeit bezeichnet werden, die noch unmittelbare Berührung mit den Aposteln

hatten, deren Schüler waren (was in Wahrheit freilich kaum für einen von ihnen zutrifft, am ehesten noch für den Verfasser von 1 Clem). Eine Übersetzung dieser Stücke steht zusammen mit der noch vieler anderer nützlicher Texte in der Sammlung: Ntliche Apokryphen, hersg. von E. Hennecke ²1924, einem Buche, das früher oder später jeder Theologe sich anschaffen sollte, und zwar, wenn es geht, mit dem dazu gehörenden: Handbuch zu den ntlichen Apokryphen (1904), das Erklärungen bringt.

Von der urchristlichen Literatur ist aber keineswegs alles auf uns gekommen; vieles ist leider verloren gegangen oder nur in spärlichen Fragmenten erhalten. Ich nenne die ältesten der apokryphen Evangelien (Hebräer-, Ägypter-, Petrus-Evangelium), dann die nicht in Evangelien, sondern durch gelegentliches Zitieren überlieferten Jesusworte, unzutreffend Agrapha genannt (ges. von A. Resch, T. u. U. 37, ²1906), weiter die Petrusapokalypse. Man findet fast alles bequem zusammengestellt in E. Preuschen's „Antilegomena". Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, ²1905. Eine Übersetzung ist beigegeben. Die wichtigsten dieser Stücke stehen auch in den von E. Klostermann herausgegebenen Apocrypha (Lietzmanns Kl. Texte, H. 3, 8, 11), die Übersetzungen auch bei Hennecke.

Wer nun noch zu NT, Apostolischen Vätern und den Fragmenten der urchristlichen Apokryphen als 4. Buch die Ausgabe der Apologeten von E. J. Goodspeed: Die ältesten Apologeten, 1914 (Quadratus, Aristides, Justin, Tatian, Melito, Athenagoras) hinzufügt, der hat das Wichtigste beisammen, was überhaupt an frühchristlicher Literatur des 1. und 2. Jh. vor Irenäus erhalten ist.

3. Die Probleme. Das Wichtigste bei der Beschäftigung mit der urchristlichen Literatur ist natürlich immer, zunächst die Texte selber kennen zu lernen; dann erst können an der Hand der wissenschaftlichen Literatur die Fragen nach dem Verfasser, nach Ort und Zeit der Entstehung, nach Zweck und Absicht der einzelnen Schriften geprüft werden. Über fast alle diese Schriften, ob sie nun im NT stehen oder nicht, haben wir eine bestimmte kirchliche Überlieferung, die freilich manchmal sehr schmal ist, gelegentlich nur aus dem Namen besteht, unter dem die betreffende Schrift geht, eine Überlieferung, die aber immerhin sehr alt ist, öfters weit ins 2. Jh., bei den Paulusbriefen auch ins 1. Jh. hinaufreicht. Ist diese richtig oder nicht, — das muß in den einzelnen Fällen geprüft werden. Ungemein viel Scharfsinn ist auf die angedeuteten Fragen verwendet worden, an vielen Punkten ist auch eine leidliche Einigung innerhalb der Forschung erzielt; an andern freilich stehen die Meinungen von rechts und links her, von Traditionsfreunden und Traditionsgegnern, einander noch ganz schroff entgegen. In diese Fragen und Probleme gilt es sich einzuarbeiten; eine Stellung zu ihnen, die mit innerem Wahrheitssinne und mit wissenschaftlichen Gründen gehalten werden kann, muß allmählich jeder gewinnen, der sich dem Studium der Theologie gewidmet hat. Wenn man sich aber in diese Fragen eingearbeitet und sie für sich in einer bestimmten Weise gelöst hat, darf man niemals vergessen, daß man damit

wohl wichtige, aber doch immerhin nur vorläufige Fragen, so gut es ging, beantwortet hat. Es kommen dann zunächst für die weitere literarkritische Forschung die Probleme in Betracht, die mit der eigentlichen Literaturgeschichte, mit der Geschichte des Stils und der Formen zusammenhängen. Mit der Erledigung all dieser Fragen ist endlich die Grundlage geschaffen, von der aus die Verwendung der altchristlichen Literaturdenkmäler für die Geschichte unserer Religion zu erfolgen hat. Wie sich diese Religion, von Jesus angefangen bis zu der altkatholischen Kirche hin, entwickelt hat, auch wie die Grundlagen von Dogma, Institution, Verfassung, Sitte gelegt worden sind, wie und wohin die Kirche sich ausgebreitet hat, welche inneren und äußeren Kämpfe sie durchzumachen hatte, das alles haben wir aus der Überlieferung der Quellen, so gut es geht, herauszulesen, um einen Überblick über die Geschichte der ältesten christlichen Religion und Kirche zu bekommen. Dabei wollen wir so vorgehen, daß wir uns zunächst die frühchristlichen Schriften, nach den Formen geordnet, vorführen und innerhalb der einzelnen Formen erst die ntlichen Schriften, danach die außerkanonischen ansehen (das letztere ein Verfahren, das sich vielleicht nicht streng wissenschaftlich, wohl aber praktisch rechtfertigen läßt, da den ntlichen Schriften eine ganz besondere Wichtigkeit zukommt). Wie sodann aus der größeren Menge der urchristlichen Schriften der „Kanon", das „NT", ausgeschieden worden ist, wird in einem weiteren, sich daran anschließenden Abschnitte darzustellen sein.

Die Formen, in denen sich das altchristliche Schrifttum bewegt, sind folgende: Zunächst ist, und zwar in verhältnismäßig zahlreichen Stücken, eine Briefliteratur erhalten, an ihrer Spitze als älteste und bei weitem wichtigste, die Gruppe der Paulusbriefe. Eine zweite Formabteilung bildet die Erzählungsliteratur, unsere vier Evangelien und die Apostelgeschichte, dazu noch dies und jenes, was nicht im Kanon Aufnahme gefunden hat und nur bruchstückweise auf uns gekommen ist. Weiter sind uns einige Apokalypsen erhalten, voran die Johannesoffenbarung. Sodann je eine Kirchenordnung (Didache) und eine Predigt (2 Clemensbrief). Endlich beginnt schon in der Zeit vor 150 die nach außen, an die heidnische Öffentlichkeit gerichtete Tätigkeit der christlichen Apologetik, deren älteste Stücke das Kerygma Petri und die Quadratus- und Aristides-Apologie sind.

Erstes Kapitel: Die Briefliteratur

§ 20. Die Paulusbriefe

1. Bestand und Eigenart. Vierzehn Briefe hat uns die alte Kirche als Schreiben des großen Heidenapostels überliefert. Von diesen stammt der Hebr-Brief, wie längst sicher und allgemein anerkannt ist, nicht von Paulus, will auch nicht von ihm geschrieben sein. Die übrigbleibenden dreizehn sind in unserm NT so angeordnet, daß zuerst die neun Briefe stehen,

die an Gemeinden gerichtet sind, und zwar sind sie im ganzen der Größe nach gestellt: Röm, 1, 2 Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, 1, 2 Thess. Darauf folgen wieder nach der Größe geordnet, die Briefe an Einzelpersonen: 1, 2 Tim, Tit, Philem. Die Echtheit der Paulusbriefe ist im Laufe des 19. Jh. vielfach und sehr genau untersucht worden. Das Ergebnis des langen, hin- und hergehenden Streites, der aber seit geraumer Zeit fast ganz nachgelassen hat, ist, daß bei weitem die Mehrzahl von ihnen als echt anzusehen sei. Die Frage kann für Röm, 1, 2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess und Philem als erledigt gelten. Gestritten wird um Kol und 2 Thess, sicher nicht als echt festzuhalten ist von den Gemeindebriefen nur Eph. Eine Sonderstellung nehmen seit alters her 1, 2 Tim, Tit ein (die Pastoralbriefe genannt, weil sie Anweisungen geben, wie das „Hirtenamt" in den Gemeinden zu führen sei). Die Bestreitung der Echtheit einzelner Briefe oder einzelner Gruppen von Briefen, wie der Pastoralbriefe, gründet sich auf bemerkenswerte Verschiedenheiten, die in Sprache (Wortgebrauch, Stil) und Anschauungen zwischen ihnen bestehen. Sie werden im folgenden in allen einzelnen Fällen berücksichtigt. Die Unechtheitserklärung auch der 4 Hauptbriefe (Röm, Gal, 1, 2 Kor), also aller Briefe, einst begonnen von Bruno Bauer, fortgesetzt von holländischen Theologen und Philologen (Loman, Pierson, Naber, Meyboom, van Manen), denen sich einzelne Deutsche anschlossen (Steck, teilweise auch Völter), ist neuerdings im Zusammenhang mit der Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu, in deren Dienst sie meist stand, wieder hervorgeholt worden (Smith, Drews). Sie gründet sich wesentlich auf folgendes: 1. Auf eine allgemeine darwinistische Anschauung vom Verlauf der Geschichte, die ebensowenig wie die Natur Sprünge mache; die sogenannten Paulusbriefe stünden zu weit ab von der konservativen Haltung Jesu und der Urjünger gegenüber dem Judentum, sie gehörten ans Ende einer langen Entwicklung in die Nähe des ebenso schroff das Judentum ablehnenden Marcion (§ 41 1). 2. Die Briefe benutzen die LXX, ohne Rücksicht auf, ja manchmal gegen den hebräischen Text, also habe sie kein Jude geschrieben. 3. Sie seien von den Evangelien und späteren nichtchristlichen Schriftstellern, vor allem von Seneca und dem 4 Esra, abhängig. 4. Sie kennen bereits die Gnosis, jene dualistische Mischreligion, deren Beginn man ins zweite Jahrhundert setzte. Dagegen ist zu sagen: 1. Die Geschichte richtet sich nicht nach Geschichtstheorien, weder nach der Hegelschen noch nach einer darwinistischen, sondern die Geschichtstheorie ist nach der Geschichte zu bilden. 2. Paulus benutzte als Missionar unter Griechen stets die griechische Bibel und war kein moderner Gelehrter, der sich verpflichtet fühlt, jedesmal nachzuschlagen, wenn er zitiert. 3. Nicht Abhängigkeit von den Evangelien, sondern Benutzung von Worten Jesu beweisen die angeführten Stellen alle (der Abendmahlstext 1 Kor 11 23ff. benutzt nicht Lk 22 19f., sondern umgekehrt, und zwar ist der in Frage kommende Wortlaut nur derjenige der großen griechischen Handschriften, nicht des Evangelisten selbst). Eine Benutzung von Senecas Schriften oder 4 Esra ist nicht nachzuweisen; es gibt da nur gewisse ähn-

liche Gedankengänge, bei Menschen derselben Zeit, ähnlicher Erfahrung und Veranlagung. 4. Wir wissen heute, daß die Gnosis, d. h. die synkretistische Mysterienreligion, älter ist als das Christentum (§ 73). Es bleibt aber das Verdienst dieser Kritik, daß sie die Gnosis bei Paulus wenigstens zum Teil gesehen hat, während alle anderen sie wegdeuteten. Die angeführten Gründe schlagen also alle nicht durch. Umgekehrt spricht für die Echtheit der Hauptbriefe: 1. Die von ihnen vorausgesetzten Verfassungsverhältnisse sind ganz unentwickelt und ursprünglich (§ 65 6–8). 2. Ihr Verfasser ringt noch um die einfachsten und anfänglichsten Fragen des Christentums (z. B. die Ehefragen 1 Kor 7; ob, wer stirbt, dadurch nicht von der Wiederkunft Christi ausgeschlossen sei 1 Thess 4 13). 3. Ihr Verfasser glaubt, daß er nicht sterben werde, ehe Christus wiederkommt 1 Kor 15 51, 1 Thess 4 15; das legt man nicht einem toten Apostel in den Mund! 4. Der Standpunkt des Verfassers ist im Sinn der späteren Zeit weder kirchlich noch gnostisch, auch keine Vermittlung zwischen beiden Richtungen, sondern liegt vor ihnen. Bei solcher Haltung, die halb gnostisch ist, erklärt sich die Aufnahme der Briefe ins NT nur durch ihre einer alten Überlieferung entstammenden gefestigte Stellung in den Gemeinden. 5. Sie sind ausgezeichnet bezeugt, sind fast in der gesamten Briefliteratur des NTs irgendwie benutzt oder bekämpft, 1 Kor ist mit Namensnennung schon in 1 Clem 37 um 95 angeführt. (Die ältere Literatur zur Frage in Holtzmanns Hand-Kommentar von Schmiedel, Korintherbriefe S. 47ff.).

So bleiben zunächst die vier Hauptbriefe als Maßstab des Paulinischen für die Kritik zurück. An ihnen gemessen, ordnen sich die andern in die oben angegebene Stufenfolge der Echtheit. Im ganzen ist uns also erfreulich viel echtes Gut von Paulus erhalten als der Anfang und Grundstein aller christlichen Literatur.

Bei aller Beschäftigung mit den paulinischen Briefen soll man sich immer vorhalten, daß wir es in ihnen mit Missionsschriften zu tun haben, die durchweg aus den Mühen und Kämpfen des Apostels um Gewinnung und Behauptung seiner Gemeinden entstanden sind. Selbst den Röm-Brief, der so stark theologisch ist, schreibt Paulus als Apostel und Missionar, nicht als Dogmatiker. Er plant weitgesteckte Arbeit in den Ländern westlich von Rom, und er will eine ihm freundliche und wohlwollende Gemeinde vorfinden, wenn er in die Welthauptstadt kommt, er will weiter diese Gemeinde mit dieser Gesinnung gegen ihn im Rücken haben, wenn er nach Spanien reist. — Und ein anderes Wichtiges, was damit zusammenhängt, ist dies: die Paulusbriefe sind Gelegenheitsschreiben, echte Briefe in dem Sinne, daß sie von Anfang an nicht für die breite Öffentlichkeit, nicht für Behandlung und Vervielfältigung als Literaturwerke geschrieben sind, sondern daß sie an ganz bestimmte Empfänger, an Einzelpersonen oder Einzelgemeinden, gerichtet sind; man denke an 1 Thess, Gal, 1, 2 Kor, Phil, Philem. Das schließt freilich nicht aus, daß es in den Paulusbriefen weite und umfangreiche Stücke gibt, die sich im Inhalt wie im Stil stark abheben von Brief und Briefcharakter, die zu Paränesen, Diatriben, Lehrvorträgen, Prophetien, Abhandlungen

und Dichtwerken (1 Kor 13) werden, zu Ausführungen, denen man unſchwer anmerkt, daß ſie nicht lediglich aus dem Bedürfnis des Augenblicks hervorgegangen ſind, ſondern ein dem Paulus längſt vertrautes, oft verwendetes und ſprachlich feſtgeformtes Gedankengut darſtellen. Man denke etwa daran, wie der Schriftbeweis und die Gedankenführung von Gal 3 in Röm, beſonders in Röm 4 wiederkehrt, wie die Zitate und Beweiſe von Röm 9—11 Paulus vertraut und geläufig ſind, wie er in der Paränese ſich oftmals wiederholt, wie er in Röm als Miſſionar 1 f., Lehrer 3 und 4, 5 17–21 9 6–11, Prophet 8, 11 13–36, Paraklet 12 zu reden und zu ſchreiben weiß. Hier iſt ein eigentümliches literariſches Problem geſtellt, das aber noch ſehr wenig behandelt iſt. Wohl ſind die Paulusbriefe echte Briefe in dem Sinne, daß ſie, bei beſtimmter Gelegenheit und zu einem beſtimmten Zwecke entſtanden, an einen beſtimmten, eng umgrenzten Leſerkreis gerichtet ſind; aber ſie erheben ſich andrerſeits weit über das bloß Zufällige und Briefmäßige in Stil wie in Inhalt und gehen in höhere Literaturformen über, ſie werden zu „Abhandlungen in Briefform". Hinzu kommt dann noch, daß hinter ihnen ein überragender Mann ſteht, der alles, auch das Kleine und Unbedeutende, in das Licht einer großen, auf das Ewige gerichteten Betrachtungsweiſe zu rücken verſteht.

2. Die Theſſalonicherbriefe. Der älteſte unter den Paulusbriefen iſt der 1 Theſſ-Brief, auf der ſogenannten zweiten Reiſe des Paulus geſchrieben, bald nachdem der Apoſtel in Theſſalonich geweilt hatte, um, von dort vertrieben, über Athen nach Korinth zu gehen 1 Theſſ 3 1f. Apgſch 17 1—18 11, von wo aus er ſchreibt. Veranlaſſung des Briefes ſind Bedrückungen, die über die Gemeinde hereingebrochen ſind 2 14, weiter allerlei Mißſtände in ihr, Verdächtigungen gegen die Apoſtel, Bedenken hinſichtlich des Anteils verſtorbener Gläubigen an der Herrlichkeit der Paruſie und überhaupt der ganze unfertige Zuſtand, in dem Paulus die Gemeinde hatte laſſen müſſen, als er nach kurzer Wirkſamkeit gezwungen war, aus Theſſalonich wegzugehen. Inhalt: Der erſte Teil 1 2—3 13 bringt eine herzliche perſönliche Ausſprache des Apoſtels, in welcher Dank gegen Gott für ihr Werk des Glaubens, ihre Arbeit der Liebe und ihr Beharren in der Hoffnung die junge Gemeinde loben und bei dem Großen halten will, das ſie empfangen hat 1, während die Erinnerung an des Apoſtels Wirken zugleich eine Verteidigung ſeiner Tätigkeit gegen Angriffe einſchließt 2, ebenſo wie das der Ausdruck herzlicher Sehnſucht nach erneuter Gemeinſchaft mit ihr tut, die freilich bis jetzt nur durch eine Sendung des Timotheus von Athen aus zum Ausdrucke gekommen iſt 3. Im zweiten Hauptteil 4, 5 vervollſtändigt Paulus dann ſeine Miſſionspredigt. Erſtlich durch eine allgemeine Mahnung zu gottgefälligem Leben in Heiligung, frei von Ausſchweifung und Habgier, in ſtillem Tun der Pflicht und ruhiger Arbeit ohne ſchwärmeriſchen Müßiggang, durch den man andern läſtig wird 4 1–12. Dann tröſtet Paulus mit einem Herrnwort von der Paruſie über das Schickſal der Verſtorbenen — auch ſie haben teil am Reiche Chriſti 4 13–18 — und über das Kommen des Tages des Herrn 5 1–11. Daran ſchließen ſich noch beſondere Mahnungen zum Ausbau eines

geordneten tüchtigen Gemeindelebens, in dem der Geist nicht gedämpft, aber geprüft und nur das Gute behalten wird.

Die von Baur angeführten Gründe gegen die Echtheit des Briefes tun ihm unrecht, sofern sie ihn als eine schwache Nachahmung von Stellen der Kor hinstellen. Schwierigkeit macht nur 2 14–16, das schroffe, an das „odium generis humani" so auffallend erinnernde Wort über die Juden und das ebenso auffallend an die Zerstörung Jerusalems gemahnende vom Zorn Gottes „bis zum Ende". Diese Schwierigkeit ist nicht unüberwindlich, schlimmstenfalls durch Annahme eines Zusatzes von V. 15f. Entscheidend für die Echtheit spricht die nur in einer ganz jungen Gemeinde im allerersten Anfang des Christentums mögliche Sorge um die Entschlafenen und die Erwartung des Verfassers, die Parusie selber zu erleben. Das hätte man dem Apostel später nimmermehr in den Mund gelegt. In die Sorgen und Nöte einer werdenden Paulusgemeinde führt der kleine Brief vorzüglich ein, in dem auch das persönliche Vertrauensverhältnis, das zwischen dem Apostel und seinen Gemeinden herrschen mußte, ergreifend zum Ausdruck kommt.

In engste Nähe von 1 Thess gehört der 2 Thess-Brief. Er kann, wenn echt, nur ganz kurze Zeit später geschrieben sein. Sein Inhalt ist zum größten Teil eine Wiederholung der Mahnungen und Ausführungen von 1 Thess. Auf einen stark persönlich gehaltenen Eingangsabschnitt 1 3–12 folgt ein weiterer, der über die Parusie belehrt 2 1–17, Bitten und Ermahnungen schließen ab 3 1–16. Das wesentlich Neue gegenüber 1 Thess ist die Darlegung über die Parusie und den Antichristen 2 1–12, die einer Beunruhigung der Gemeinde durch Geistesträger oder durch „einen Brief, der angeblich von mir herrühren soll" 2 2, entgegentritt, indem sie betont, daß die Parusie nicht so schnell kommen wird. Erst wird noch der „Mensch der Gesetzlosigkeit" (ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας) kommen, der sich in den Tempel Gottes setzen wird; dessen Kommen wiederum wird zur Zeit noch durch ein Hindernis κατέχον oder einen Hindernden (das römische Reich?) aufgehalten. — Das Bedenken gegen die Echtheit, das in solcher Zurechtstellung des Inhalts des ersten Briefes liegt, wird durch die Bedenken verstärkt, die die enge Anlehnung von 2 Thess an 1 Thess wachruft. Sollte Paulus in dieser Weise sich selber wiederholt haben, um dann an einem Punkt etwas so bedeutsam Abweichendes einzuführen unter gleichzeitiger Zurückweisung eines „als von ihm" umlaufenden Briefes, der die Parusie in nächste Aussicht stellt? Allzu deutlich scheint der zweite Brief den (echten) ersten wegen seiner (urchristlichen) Eschatologie entwerten und beseitigen zu wollen. — 1 Thess und, wenn er echt ist, 2 Thess sind gleich am Anfange der korinthischen Wirksamkeit des Paulus geschrieben, nach der vermutlich richtigen Chronologie des apostolischen Zeitalters (vgl. darüber § 57) im Jahr 50.

3. Der Galaterbrief. Der nächste in der Reihe der Paulusbriefe ist der Gal-Brief, namentlich dann, wenn seine Empfänger die lykaonischen Gemeinden der ersten Reise, Antiochia in Pisidien, Ikonium, Lystra, Derbe, sind, die im Süden der Provinz Galatien liegen (vgl. darüber noch

unten § 63). In diesem Falle ist Gal von Korinth aus geschrieben, wohl noch 50. Im andern Falle freilich, wenn Galatien, wie die Anrede „Galater" nahelegt, dies wirklich von Galatern (= Kelten), daneben auch von Griechen und Juden, besiedelte Gebiet nördlich von Pisidien ist („nordgalatische" Adresse), kann er erst während des ephesinischen Aufenthaltes, und zwar an seinem Anfange (wohl 52 im Spätjahre), verfaßt sein. Er ist der geschlossenste und leidenschaftlichste unter allen Paulusbriefen. Seine Veranlassung ist der Kampf des Apostels um seine Gemeinden, die in raschem Abfall einer dem Paulus feindlichen, judaistischen Predigt erlegen waren. Die Gegner hatten die Person des Apostels angegriffen und heruntergesetzt, sodann aber auch sein Werk, die gesetzesfreie Heidenpredigt, aufs empfindlichste zu stören versucht, indem sie den Galatern nicht das ganze Gesetz, wohl aber gewisse Stücke davon, die Festordnung und die Beschneidung 4 10 5 2f., aufzulegen trachteten. — Gegen all das wendet sich der Inhalt des Briefes mit entschlossener Wucht. Paulus verteidigt im hellen Zorn zunächst seine Unabhängigkeit von den Urapostеln und seinen Anspruch, ein Apostel Jesu Christi zu sein 1 und 2: er hat sein Evangelium empfangen durch Offenbarung Jesu Christi; drei Jahre danach hat er zum ersten Mal mit Aposteln (Petrus, Jakobus) gesprochen; vierzehn Jahre später ist er erst wieder nach Jerusalem (zum Apostelkonzil § 62 f.) gekommen und dort von den „Säulen" in seiner Unabhängigkeit als Heidenapostel anerkannt worden; endlich hat er in Antiochien dem Petrus (und Barnabas) entscheidend widerstanden, als sie nicht mehr mit den Heidenchristen zusammen essen wollten. An die Rede, die er damals gehalten, schließt er unmittelbar die sachliche Verteidigung seines gesetzesfreien Evangeliums an 3 1—5 12. Dem Beweis aus dem Erlebnis des Geistes, den sie doch besitzen, und zwar aus dem Glauben, nicht aus dem Gesetz, folgt der Schriftbeweis aus der Abrahamskindschaft und die Warnung: Übertritt zum Gesetz ist Rückfall in den alten Heidenkult 3 1—4 11. Mit einer Erinnerung an das schöne alte Verhältnis der Gemeinde zu ihrem Apostel wollte er schließen, da fällt ihm noch ein Beweis aus dem Gesetz ein, die allegorische Auslegung der Sara- und Hagargeschichte 4 12–31. Eine letzte Zusammenfassung 5 1—12 macht den Abtrünnigen die vollen Konsequenzen ihres Abfalls ins Judentum klar. Ein mahnender Teil 5 12—6 18 zeigt in ruhiger werdenden Ausführungen, wie Freiheit vom Gesetz und Freiheit des Gotteskindes nicht Freiheit zur Zuchtlosigkeit ist, sondern wie der göttliche Geist in den Gläubigen zur Quelle neuen sittlichen Lebens wird. — Für das Verständnis des großen Gegensatzes, der das apostolische Zeitalter durchzieht, der gewaltigen Schmerzen und Kämpfe, unter denen sich die neue Religion von der alten losgelöst hat, ist Gal die wichtigste Quelle.

4. Die Korintherbriefe. In diese Kämpfe führen auch die Kor-Briefe ein, nicht so sehr der erste, in dem der Gegensatz nur schwach hervortritt, wie der zweite. Sie fallen beide in die Zeit hinein, da Paulus seinen langen Aufenthalt in Ephesus abbrach, was wohl Ende 55 geschah; der 1 Kor ist noch in Ephesus geschrieben 16 8, vor Ostern 5 8, der zweite nach dem

Ende der asiatischen Wirksamkeit von Mazedonien aus 1 8 2 12f. 7 5, während des Aufenthaltes dort, den Apgsch 20 1f. erwähnt. — Der Inhalt des 1 Kor ist bedingt durch eine Reihe von praktischen Fragen des Gemeindelebens. In Korinth sind Streitigkeiten ausgebrochen; vier Parteien, eine des Paulus, eine des Apollos, eine des Petrus und eine des Christus, stehen gegeneinander 1 12. Mit diesen Streitigkeiten beschäftigt sich Paulus in 1—4. Und zwar gibt er vornehmlich eine Auseinandersetzung zwischen seiner eignen Partei und den Apollosleuten, die er zu einer Auseinandersetzung zwischen der Predigt des Evangeliums und der griechischen Weisheitsrede macht. Andere Mißstände, von denen Paulus größtenteils durch einen Brief erfahren hatte, der von der Gemeinde an ihn geschrieben worden war 7 1, behandeln die folgenden Abschnitte. Ein Fall schlimmster Unzucht (Blutschande), den er durch die Verfluchung des Schuldigen in feierlicher Gemeindeversammlung bestrafen will 5, führt ihn zum Verlangen nach Einsetzung eines Schiedsgerichts auch für leichte Streitfälle in der Gemeinde und zum Verbot, vor heidnisches Gericht zu gehen 6 1–11, sowie zu einer allgemeinen Erörterung der Frage nach der freien Liebe, für die gnostische Freigeister eintreten 6 12–20. Daran schließen sich Fragen des Ehelebens: Verheiratung oder nicht?, Scheidung, Mischehe, Askese der Jungfräulichen und geistliche Ehe unter ihnen, Wiederverheiratung der Witwen 7. Die Frage, ob man Opferfleisch essen darf, führt zu interessanten Ausführungen über heidnischen Götterdienst und die Bedeutung der Sakramente sowie zu dem allgemeinen Grundsatz, daß um der Liebe willen auf jede Freiheit verzichtet werden muß, endlich zu bestimmten äußeren Verordnungen 8—10. Die Verschleierung der Frau, wenn sie im Gottesdienst betet oder prophetisch spricht, wird aufrecht erhalten, das Abendmahl als Gedächtnis des Todes Christi eingeschärft und von Ausartungen gereinigt 11. Die Geistesgaben, besonders die Zungenrede, hatten zu anderen Unordnungen geführt. Paulus gibt Maßstäbe zur Beurteilung der Geister („Herr ist Jesus" — erste Bekenntnisformel), Mahnung zur Eintracht — alle sind Glieder eines Leibes, des Christus — 12, zeigt den höheren Weg der Liebe, ohne den alle Geistesgaben nichts sind 13, und ordnet schließlich wieder den Gottesdienst durch bestimmte Abgrenzung von Zungenrede und Prophetie 14. Zweifel an der Auferstehung werden abgewiesen durch Hinweis auf die Auferstehung Christi und durch ethische Überlegungen, ihre Begründung auf die Unmöglichkeit des Wiedererstehens des Leibes mit Fleisch und Blut durch den Hinweis auf das Samenkorn und durch den Satz, daß freilich Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben, widerlegt 15. Mit einer Anordnung über die Geldsammlung, die zugunsten der armen Glaubensbrüder in Jerusalem vorgenommen werden soll 16 1–4, schließen die Weisungen des Briefes ab. — Das Schreiben gibt uns, wie kein anderes Dokument des Urchristentums, einen Einblick in die Verhältnisse einer neugegründeten heidenchristlichen Gemeinde. Zugleich aber zeigt sich der Apostel in ihm als ausgezeichneter Organisator.

Sehr andersartig ist der Einblick, den 2 Kor gewährt. Er ist ohne

Frage der schwierigste, weil persönlichste und unter tiefster Bewegung geschriebene, von allen Paulusbriefen. Zwischen 1 und 2 Kor ist in Korinth allerlei vorgegangen, was wir zum Teil nur ganz undeutlich zu erkennen vermögen. Insbesondere ist das Verhältnis zwischen Paulus und seiner Gemeinde getrübt worden. Der Apostel war zwischen 1 und 2 Kor einmal, von Ephesus aus, zu kurzem Besuche in der Gemeinde. Zwischen ihr und ihm ist es damals zu sehr bedauerlichen und schmerzlichen Vorfällen gekommen, vgl. vor allem 2 Kor 2 1–11 (12 21 13 2), und der Apostel hat eine schwere Kränkung erfahren. Er hat in der Angelegenheit einen Brief nach Korinth geschrieben unter „Herzensbedrängnis und vielen Tränen" 2 3f. Dieser Brief, der die Korinther schwer getroffen hat, muß die Bestrafung des Beleidigers gefordert haben 7 8–12. Ob Titus diesen „Zwischenbrief" nach Korinth gebracht hat, ist nicht sicher; aber auf jeden Fall war Titus in der Zwischenzeit in Korinth 2 12f. 7 5–7. Die Hauptursache für die Verschärfung des Verhältnisses zwischen Paulus und seiner Gemeinde ist das immer schroffer werdende Auftreten von jenen Gegnern des Apostels, die man wahrscheinlich mit den Christusleuten von 1 Kor 1 12 gleichzusetzen hat. Weshalb sie sich freilich οἱ τοῦ χριστοῦ nennen, ist nicht deutlich; wahrscheinlich nahmen sie damit den Christennamen ausschließlich für sich in Anspruch. Die Dinge, deren sie sich selber rühmen, und das, was sie gegen Paulus vorbringen, steht in der Hauptsache in den Kap. 10—13 beisammen, in denen Paulus sehr leidenschaftlich gegen sie kämpft. Sie nennen sich mit Stolz Hebräer, Israeliten, Samen Abrahams 11 22 23. Was sie in die Gemeinde hineintragen, ist nicht so sehr ein neues, andersartiges (nämlich judaistisches) Evangelium — obwohl auch dies im Hintergrunde steht 11 4, — sondern sie treiben eine planmäßig gegen Paulus und sein Ansehen, seine Ehre und Ehrlichkeit gerichtete Wühl- und Hetztätigkeit. Die einzelnen Vorwürfe und Anklagen gegen den Apostel lassen sich aus den vier Schlußkapiteln mit leidlicher Deutlichkeit erkennen, aber auch die Anfangskapitel geben einiges Material, vgl. dort 1 13 17 24 2 17 3 1 5 4 2f. 5 5 12 6 4 u. a. So großen Erfolg diese Gegner auch in der Gemeinde erzielt haben, so ist doch zu der Zeit, wo Paulus 2 Kor schreibt, die Rückkehr der Gemeinde zum Apostel bereits deutlich geworden. Titus scheint sich in dieser Sache ein besonderes Verdienst erworben zu haben; er kam nach Korinth im Auftrage des Paulus und wußte die Gemeinde wieder für den Apostel zu gewinnen 2 13 7 6 13. Auch die Angelegenheit der Kollekte wußte Titus geschickt und verständig zu betreiben. Und eben jetzt, wo Paulus 2 Kor schreibt, ist Titus im Begriffe, wieder nach Korinth zu reisen. Er ist der Überbringer des Briefes 8 6 16f. 23, und Paulus selber wird ihm bald nachfolgen. Ehe er aber kommt, schickt er das Schreiben, in dem alle die unangenehmen Vorfälle und Spannungen, die sich während des letzten Jahres zwischen ihm und seiner Gemeinde eingestellt haben, noch einmal besprochen werden, um den Raum zu schaffen und zu ebnen für den Besuch des Apostels. — Der Inhalt des Briefes zerfällt deutlich in drei Teile. Im ersten 1—7 verteidigt sich Paulus in einer freudigen und sicheren Stimmung

gegen die Vorwürfe und Angriffe, die gegen ihn, besonders wegen mehrmaligen Wechselns seiner Reisepläne 1, 2 u. 7, und gegen die Lauterkeit und Berechtigung seiner Missionstätigkeit 3—6 (mit einem wundervollen mystischen Stück über sein Leben für und in Christus und über den Tod 4—5) erhoben worden sind; die Verständigung mit der Gemeinde ist nahezu vollkommen, nur kleine Wolken des schon abgezogenen Unwetters müssen noch zerstreut werden. Im zweiten Teile 8 und 9 regelt er die Angelegenheit der Geldsammlung für Jerusalem, die Titus durchführen soll. Im dritten Teile endlich wendet er sich in einer nach dem Vorangegangenen überraschend heftigen Weise gegen seine judaistischen Gegner 10—13, indem er seine Person und sein Apostelrecht, besonders durch Hinweis auf seine Leistungen und Leiden 11 und die von ihm erlebten Visionen und Offenbarungen 12, verteidigt, die Gegner und ihre Überheblichkeit schroff „niederreißt". — Der starke Stimmungsgegensatz, in dem 10—13 zu den vorangehenden Kapiteln steht, war Veranlassung zu dem Versuche, die letzten vier Kapitel aus dem Zusammenhange mit dem übrigen loszulösen und zu einem eigenen Briefe, dem oben erwähnten Zwischenbriefe, zu machen, der dann zeitlich vor 1—9 fallen müßte. Aber wenn auch erhebliche Beweise für die Notwendigkeit der Zerlegung von 2 Kor beigebracht worden sind, so sind doch die Beobachtungen, die die Gleichsetzung des „Vierkapitelbriefes" 10—13 mit dem Zwischenbrief begründen sollen, weniger zutreffend. Der ganz besondere Wert von 2 Kor besteht darin, daß Paulus hier wie nirgends anderswo sein Herz öffnet und in sein Inneres schauen läßt. 2 Kor ist so der intimste und persönlichste unter den Paulusbriefen, freilich darum auch der, wie schon gesagt, für uns am schwersten zu verstehende.

5. **Der Römerbrief.** Sein Gegenstück, das „unbrieflichste" unter den Schreiben des Apostels, ist der Röm-Brief. Sein Hauptzweck wurde vorhin schon kurz angedeutet: Paulus sucht die Verbindung mit der römischen Gemeinde, weil er, nicht ohne von ihrem Wohlwollen begleitet zu sein, nach Spanien will, um dort zu missionieren; es liegt ihm deshalb daran, das Vertrauen der römischen Gemeinde zu gewinnen. Diese Lage und diese Pläne des Apostels gehen mit voller Deutlichkeit aus Röm 15 19—29 hervor: er schreibt unmittelbar vor seiner letzten Jerusalemreise, zu einer Zeit, wo er seine Wirksamkeit im Osten selber als beendet ansieht, d. h. wohl während der drei Monate, die er nach Apgsch 20 2f. in Achaja zugebracht hat, vor Ostern Apgsch 20 6 des Jahres 55. Die Absicht des Röm im einzelnen noch genauer zu bestimmen, ist freilich nicht leicht. Wir wissen nicht einmal, wie die römische Gemeinde, an die Paulus schreibt, zusammengesetzt war, ob in ihr die geborenen Juden oder die geborenen Heiden die Mehrheit hatten; die Angaben des Schreibens, aus denen die Antwort auf diese Frage herausgelesen werden muß, sind nicht eindeutig. Überwiegend wahrscheinlich ist indes, daß die Heidenchristen den größten Teil der Gemeinde ausmachten, und weiter ist wohl sicher, daß auch die Judenchristen keineswegs nur zu dem schroffen Typus der Judaisten, Gesetzeseiferer und Paulusfeinde gehörten,

gegen die der Gal gerichtet ist. Eine andere Frage ist, wie weit eigentlich Paulus die Gemeinde zu Rom kennt, so daß er sich ein zuverlässiges Bild von ihr machen kann; immerhin eine gewisse Kunde von ihr hat ihn erreicht, sonst könnte er nicht 14 1—15 7 schreiben. Er will die Kraft der Gemeinde für sein Evangelium gewinnen, damit künftig ein starkes, gegenseitiges Vertrauen sie und ihn umschlinge. Darum legt er ihr offen und ausführlich seine Auffassung des Evangeliums dar und widerlegt er die bösartigen Vorwürfe, die seine Feinde gegen sie erheben. So wird der Röm „die Haupturkunde der paulinischen Religion, sein Glaubensbekenntnis". — Inhalt und Aufbau des Schreibens ergeben sich daraus mit großer Klarheit, obwohl Wiederholungen, Vorgreifen und Fallenlassen des Gegenstandes, wie sie im Briefe nicht wundernehmen können, an einer ganzen Reihe von Stellen nachzuweisen sind (sehr deutlich z. B. 3 1—8, in 9—11 wieder aufgenommen). Nach dem brieflichen Eingang 1—17, der mit dem Thema endigt: Das Evangelium ist Gotteskraft zur Rettung jedem, der glaubt; denn Gottesgerechtigkeit wird in ihm geoffenbart, legt Paulus zunächst in dem ersten Teile theoretisch und lehrhaft den Inhalt seiner Verkündigung dar 1—5. Zuerst negativ 1 18—3 20: Alle Menschen sind Sünder, die Heiden wie die Juden, Gottes Gnade ist unentbehrlich, wenn es zum Heile kommen soll. Dann positiv: Diese Gnade schenkt den Menschen die Gerechtigkeit (δωρεὰν δικαιούμενοι), sie ist in Christi Tod offenbar geworden, als ihn Gott, um zu zeigen, daß er die Sünde nicht leicht nehme, zum Hilasterion (§ 67 4) ausersah und für die Sünder hingab. Solcher Gabe und Liebe gegenüber wird der Glaube wach und ergreift die „geschenkweise" angebotene Gerechtigkeit 3 21ff. Kap. 4 bringt dann den Schriftbeweis aus der Geschichte Abrahams, der auch aus Glauben lebte, Kap. 5 den Schluß des Gedankengangs: Wer aus dem Glauben gerechtfertigt ist, hat Frieden mit Gott und bekommt das ewige Leben. Darum wie in Adam Sünde und Tod in die Welt gekommen sind, so in Christus Leben und Seligkeit 5 12—21. — Zwei Einwände gegen seine Lehre widerlegt Paulus nach dieser positiven Darlegung seines Evangeliums. Erstlich 6—8: verführt solches Sichverlassen auf die Gnade nicht zur sittlichen Gleichgiltigkeit? Nein: Der Gläubige ist neugeschaffen, mit Christus in der Taufe gestorben und auferstanden, die Sünde hat keine Macht über ihn, der Geist, das göttliche Pneuma, das er besitzt, muß in ihm das Gute wirken; Gott selber hat die Gläubigen erwählt, nichts kann sie von seiner Liebe trennen. Den zweiten Einwand behandelt Paulus in 9—11: Wenn der Glaube allein gelten und die Heiden den Juden ganz gleich stellen soll, widerspricht das nicht dem ganzen AT, ist es nicht im tiefsten Sinn unpatriotisch, eine Herabsetzung des Judenvolkes? Paulus bezeugt diesem Vorwurf gegenüber, wie er sein Volk liebt, beugt sich aber vor dem Erwählungsratschluß Gottes, der nicht auf das Israel „nach dem Fleisch", sondern „nach dem Geist" ging, zeigt dann, wie Gottes Erwählung an einem Teile des hochbegnadeten Volkes doch in Erfüllung geht, und wie nach seinem geheimnisvollen Ratschluß ganz Israel gerettet werden soll, wenn zuvor die Fülle der Heiden eingegangen ist. — Im drit-

ten, paränetischen Teil 12—15 werden zunächst allgemeine Mahnungen zu einem heiligen Wandel gegeben, insbesondere wird Gehorsam gegen die Obrigkeit eingeschärft 12 1—13 14; dann wird eine Spaltung in der römischen Gemeinde behandelt: die „Starken" und die „Schwachen", die kein Fleisch essen und Feiertage halten, werden zu gegenseitiger Rücksicht ermahnt 14 1—15 13. Echt brieflich schließt Paulus 15 14—33 mit der Schilderung seiner gegenwärtigen Lage, seiner Reisepläne ab. Kap. 16 wird, abgesehen von einzelnen Schlußwendungen, nicht zum Röm gehören; es ist ein Empfehlungsschreiben für die „Diakonissin" Phöbe aus Kenchreä bei Korinth, mit vielen Grüßen an Bekannte, die wir nach der Apostelgeschichte, soweit sie in ihr erwähnt sind, in Ephesus zu suchen haben und die Paulus auch wohl nur in Ephesus hatte, nicht in Rom, wo er noch gar nicht gewesen war. Wie das Stück an den Röm gekommen ist, vermögen wir nicht zu sagen.

6. Die Gefangenschaftsbriefe. Die vier übrigen Briefe des Paulus, die unter seinem Namen gehen, Phil, Kol, Eph, Philem, haben in ihren Entstehungsverhältnissen dies Gemeinsame an sich, daß sie von dem gefangenen Paulus herrühren oder herrühren wollen. Sie werden deshalb mit dem gemeinsamen Namen: die Gefangenschaftsbriefe bezeichnet. Als Paulus, bald nach Abfassung von Röm, nach Jerusalem reiste, wurde er dort gefangen genommen und zunächst zwei Jahre in Cäsarea, dann zwei Jahre zu Rom in Haft gehalten. Aus der Zeit dieser Gefangenschaft und zwar wohl der römischen, stammen die Briefe, soweit sie echt sind. Neuerdings hat man einzelne oder alle Gefangenschaftsbriefe in eine oder mehrere Gefangenschaften in Ephesus verlegen wollen, weil der Ort der Abfassung dieser Briefe eine größere Nähe zu den in den Adressen genannten Städten voraussetze als Rom oder Cäsarea und aus anderen Gründen.

7. Der Philipperbrief. Daß Paulus, als er diesen Brief schrieb, gefangen war, folgt aus einer Anzahl von Angaben in dem Schreiben selber, vgl. sofort im Eingange 1 7 13—26. Aus 1 13 (Prätorium) und 4 22 („die aus dem Hause des Kaisers") ist zu schließen, daß es wohl die römische Gefangenschaft ist, in der er sich befindet. 1 19f. 22—25 2 23 zeigen, daß Paulus dem Ende seines Prozesses entgegensieht und der gute Ausgang ihm wahrscheinlicher ist als ein böser, auf den er sich aber auch gefaßt macht. Wenn der Apostel Frühjahr 58 nach Rom gekommen ist, dann ist der Brief in diesem oder im darauffolgenden Jahre geschrieben. Seine Veranlassung ist leicht zu erkennen. Die Christen Philippis, der von Paulus selber gegründeten mazedonischen Gemeinde, hatten ihm durch ein angesehenes und beliebtes Gemeindemitglied, Epaphroditus, eine Geldgabe übersandt 2 25—27 4 10—12. Epaphroditus war in Rom schwer, auf den Tod erkrankt, aber wieder genesen, und als er heimreiste, gab ihm Paulus den Brief mit 2 26—30, in dem er mit dem Danke für die Liebe der Philipper allerlei Mitteilungen über seine gegenwärtige Lage und seine künftigen Aussichten, sowie allerlei Mahnungen an die Gemeinde verknüpft. Inhalt: Nach dem Eingange 1 3—11, in dem der Apostel

ſeiner Gewohnheit gemäß für den guten Zuſtand der Leſer Gott dankt, macht er zunächſt Mitteilungen über ſeine Lage 1 12–26 und knüpft daran Mahnungen zu vollkommenem Wandel, beſonders zu Einfalt, Liebe, Demut nach dem Beiſpiele Chriſti, der, obwohl er in Gottesgeſtalt im Himmel war, ſich ihrer entäußerte (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) und gehorſam ward bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz 2 1–11. Dann 2 19–30 ſchreibt Paulus über Epaphroditus und über Timotheus, die beide bald, aber getrennt, nach Philippi kommen ſollen. Hier erwarten wir bereits das Ende des Briefes, nämlich die mehr perſönlichen Mahnungen 4 1–9, und den Dank für die Gabe 4 10–20 ſamt den angehängten Grüßen 4 21–23. Dazwiſchen liegt nun aber noch Kap. 3, ein viel erwogenes, weil nach Inhalt und Veranlaſſung unerwartetes Stück, das in ſehr ſchroffem Tone, der auffällig ſtark aus der übrigen Haltung des Briefes herausfällt, vor Judaismus warnt. Ob es Juden ſind, gegen die Paulus kämpft, oder ſeine alten judenchriſtlichen Gegner, iſt nicht mit Sicherheit zu entſcheiden. Wir erkennen nicht einmal dies genau, ob die Gemeinde zu Philippi von dieſer Gefahr bereits ernſthaft bedroht iſt oder vor ihr nur vorgreifend gewarnt werden ſoll, oder ob endlich der Zorn des Paulus deswegen aufflammt, weil er in andern Gemeinden ſeines Miſſionsfeldes, vielleicht in Rom ſelber, ganz neuerdings böſe Erfahrungen gemacht hat. Aber das Kap. 3 aus dem Brief herauszuſchneiden oder gar dem Apoſtel abzuſprechen, liegt keine Veranlaſſung vor. Aus 3 1 wird (wenn es nicht zum Vorhergehenden zu nehmen iſt) vielleicht der Schluß zu ziehen ſein, daß Paulus in einem uns verloren gegangenen Briefe bereits die Philipper vor den böſen Feinden gewarnt hatte. — Der ganze Brief iſt freundlich, mild, ja mit Herzlichkeit geſchrieben, mit Ausnahme von 3, obwohl auch hier das Perſönliche, der Hinweis auf das Vorbild des Paulus ſelber, ſtark durchſchlägt. — Der Ort, von dem aus der Brief geſandt iſt, iſt umſtritten. Außer der römiſchen Gefangenſchaft, die oben als wahrſcheinlich bezeichnet wurde, kommen auch die zwei Jahre cäſareenſiſcher Gefangenſchaft in Betracht; endlich iſt nicht ausgeſchloſſen, daß der Brief in jener freilich nur vermuteten Haft geſchrieben iſt, die Paulus vielleicht am Ende der ſogenannten dritten Reiſe in Epheſus erleiden mußte. — Die Echtheit des Briefes, am nachdrücklichſten von Holſten durch eine gründliche Unterſuchung ſeines Sprachgebrauchs beſtritten, hat ſich doch immer wieder als ſicher herausgeſtellt.

8. Der Philemonbrief. Der kleine Brief iſt nicht an eine Gemeinde, ſondern an einen Einzelnen, den, wie es ſcheint, angeſehenen und wohlhabenden Chriſten Philemon („und an die Schweſter Appia und unſern Mitſtreiter Archippus"), in Koloſſä gerichtet. Dem Philemon war ein Sklave, Oneſimus, entlaufen, der auf ſeiner geglückten Flucht mit dem gefangenen Paulus in Rom (vielleicht ſchon in Cäſarea) zuſammengekommen war. Paulus hatte ihn bekehrt 10 und ſchickt ihn nun ſeinem Herrn zurück, wobei er in dem kleinen, liebenswürdigen Schreiben Fürbitte für den Schuldigen einlegt. — Das Schreiben, das Oneſimus mitbekam, gehört in ſeiner Entſtehung aufs engſte mit Kol zuſammen, ein-

mal weil Philemon in Kolossä wohnt; sein Verwandter und Hausgenosse (vielleicht sein Sohn) Archippus Philem 2 erscheint Kol 4 17 in Kolossä, und Kol 4 9 wird Onesimus als Kolosser bezeichnet. Auch reist nach Kol 4 7–9 Onesimus in der Begleitung des Tychikus, der den Kol-Brief an seinen Bestimmungsort bringt, und die Mitgrüßenden von Philem 24 sind in der Hauptsache die gleichen wie die von Kol 4 11.

9. Der Kolosserbrief. Im Kol-Brief wendet sich Paulus an eine Gemeinde, die ihm persönlich fremd ist. Nicht er hat sie gegründet 2 1, sondern Epaphras 1 7. Dieser Epaphras, ein Jünger des Paulus und geborener Kolosser 4 12, ist jetzt bei Paulus; dieser verdankt ihm die Nachrichten, auf Grund deren der Brief geschrieben ist. Neben vielem Guten hat Epaphras auch einiges Unerfreuliche mitteilen müssen; vor allem hat er über das Eindringen einer Irrlehre berichtet. Ihre Bekämpfung bildet den Inhalt des Briefes. Insbesondere wendet sich gegen sie nach dem üblichen Eingang der Paulusbriefe (Zuschrift und Danksagung an Gott) der erste Hauptteil, der dogmatische, des Briefes. Zuerst wird 1 9–23 die überragende Würde des Christus gegenüber aller Schöpfung, auch den hohen Engelwesen, festgelegt: in ihm wohnte die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Dann 2 1–23 bekämpft Paulus die Irrlehre auch nach ihrer praktischen Seite ausführlicher und deutlich. Ein zweiter paränetischer Teil gibt Anweisungen, wie aus dem mystischen Verbundensein der Gläubigen mit ihrem Haupte, Christus 3 1–4, ihr sittliches Handeln sich gestalten soll, das der Einzelnen sowohl (3 5–17 Individualethik) wie auch das der verschiedenen Stände und Klassen in der Gemeinde (Haustafel 3 18—4 1); Mahnungen zum Gebete und zum rechten Wandel nach außen hin 4 2–6 schließen den Teil ab, und das Briefende 4 7–18 bringt persönliche Meldungen und Mitteilungen. — Die Echtheit des Briefes vorausgesetzt, ist er samt Philem wahrscheinlich aus der römischen Gefangenschaft des Paulus geschrieben, vgl. 4 2f. mit Apgsch 28 31 4 10 und Philem 24. Markus ist nach altkirchlicher Überlieferung um das Jahr 60 herum in Rom zu suchen. Möglich aber ist auch Abfassung in Cäsarea. Im ersten Falle ist der Brief in das Jahr 58, im zweiten in das Jahr 56 zu setzen. — Die Irrlehre, deren Bekämpfung die hauptsächlichste Veranlassung des Schreibens ist, zeigt deutlich gnostisch-asketische Züge in Verbindung mit jüdisch-gesetzlichem Wesen. Engelverehrung 2 8 18 20, mystische Riten 2 18, asketische Vorschriften über Essen und Trinken und über heilige Tage, Sabbate und Neumonde 2 16, verbinden sich mit der Forderung der Beschneidung 2 11–13. Die Lehre wird 2 8 als Philosophie bezeichnet, was wohl auf allerlei gnostische, vielleicht astrologische „Weisheit" zu beziehen ist. Es müssen Vertreter synkretistischer, also gnostischer, hellenistisch-orientalischer Frömmigkeit gewesen sein, die sich in Kolossä an die christliche Gemeinde herangedrängt hatten. — Die Echtheitsfrage dreht sich hauptsächlich um folgende Punkte: 1. Kann so früh, zu Lebzeiten des Paulus, eine gnostische Lehre zu einer Gefahr für eine christliche Gemeinde geworden sein? Darauf ist unbedingt mit „ja" zu antworten, denn die

Gnosis ist, wie wir jetzt deutlich sehen, älter als das Christentum. 2. Kann Paulus Christusspekulationen vertreten haben, wie sie der Brief vorträgt, vgl. 1 16–19 29 2 9f. 14f.: πλήρωμα? Die Ansätze zu dieser Vorstellung von der allbeherrschenden, kosmologischen Bedeutung des Christus sind in den echten Briefen des Paulus deutlich vorhanden, vgl. Phil 2 5 9–11 1 Kor 8 6 Gal 4 8f. 2 Kor 4 4 5 19 8 9. Wenn Paulus neuen Spekulationen gegenübertritt, wie sie die Irrlehrer vorbringen, kann er aus seiner und im Kampf auch aus ihrer Christologie allerlei herausholen, was er an andern Stellen auszusprechen keine Veranlassung hat. 3. Das am meisten zum Nachdenken Stimmende sind die Beobachtungen, die sich auf Stil und Sprachgut (Hapaxlegomena) beziehen. Für das zweite gilt die eben gemachte Bemerkung mit: neue Dinge verlangen neue Wörter. Der schleppende, schwerfällige Stil indessen, der namentlich im ersten Hauptteile hervortritt, vgl. 1 3–8 9–20 21–23 2 9–15, wird immer die Wagschale der Unechtheit stark belasten. Möglich ist auch, daß ein alter, echter Paulusbrief stellenweise überarbeitet worden ist (Holtzmann, v. Soden).

§ 21. Die nachpaulinischen Briefe des Neuen Testaments

1. Der Epheserbrief. Der Epheserbrief trägt seinen Namen insofern mit Unrecht, als schon nach der handschriftlichen Überlieferung die Worte ἐν Ἐφέσῳ 1 1 mit den ältesten und besten Zeugen zu tilgen sind. Der Brief könnte, wenn er echt sein sollte, von Paulus auf keinen Fall nach Ephesus geschrieben sein (z. B. nicht 1 15 und 3 2). Aber er geht überhaupt nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an einen weiteren Kreis; das Briefliche des Eingangs und Schlusses ist wohl überhaupt nur schriftstellerische Einkleidung. Das Schreiben ist in Wahrheit kein Brief, sondern eine Meditation, ein Lehrvortrag, von Kap. 1—3 fast nur in der Form des Gebets. Sein Inhalt ist zunächst der dankbare Lobpreis Gottes und Christi dafür, daß die Heidenchristenheit entstanden ist und nun, nachdem die trennende Mauer des Gesetzes zwischen Juden und Heiden niedergerissen ist, diese beiden Teile der Menschheit sich in der weltumfassenden Kirche, dem Hause Gottes, dessen Fundament die Apostel und Propheten sind, dessen Eckstein der Christus, dessen Lebensluft der Geist Gottes ist, zusammenfinden. In diese die Kirche feiernden Gedanken sind die antignostischen Ideen und Formeln des Kolosserbriefes hineingewoben von dem Christus, der über alle Engelmächte erhaben, das Haupt dieser Kirche ist, die nun ihrerseits sein Leib ist, die Fülle (τὸ πλήρωμα) dessen, der das All in allen Dingen und Wesen erfüllt 1 20–23. Im zweiten Hauptteile folgen dann Ermahnungen, die zu würdigem, christlichem Wandel auffordern, die einzelnen Stände der Gemeinde anreden — in dieser Haustafel 5 22—6 9 steht das berühmte Wort über die Ehe als das Mysterium, das ein Abbild der höheren Ehe zwischen Christus und der Kirche sein soll — und mit dem Bild von der geistlichen Waffenrüstung des Gläubigen schließen 4 1—6 20. Schwerste Bedenken gegen die Echtheit dieses Briefes erregt schon sein Stil, die langen, liturgischen, immer wieder sich weiter

windenden Sätze, die in ihrer ununterbrochenen Aufeinanderfolge und im gehäuften Gebrauch der Subſtantive zur ſchriftſtelleriſchen Art des Paulus ſchlecht paſſen, auch mancherlei Unpauliniſches im Sprachgut. Ferner enthält der Brief einzelne Ausdrücke und Wendungen, die für Paulus inhaltlich unmöglich ſind; „die heiligen Apoſtel“ 3 5, die Apoſtel und Propheten als Fundament der Kirche 2 20 (gegen 1 Kor 3 1–15); die Hyperbel von 3 8 gegenüber 1 Kor 15 9f. u. a. m. Bei all dem iſt die Verwandtſchaft des Eph mit den echten Paulusbriefen ſo groß, daß eine Reihe ſonſt gegen die Tradition kritiſch eingeſtellter Forſcher (Jülicher, Harnack) ihn für pauliniſch halten und die Anſtöße irgendwie zu beſeitigen ſuchen. Da bereits 1 Petr Benutzung von Eph zeigt (vgl. unten S. 89), muß deſſen Entſtehung (vermutlich in Kleinaſien) ſpäteſtens um etwa 80 angeſetzt werden.

2. Die Paſtoralbriefe. Von ihnen wird ziemlich allgemein angenommen, daß ſie nach ihrem weſentlichen Inhalt *nicht von Paulus* herrühren können. Einzelne Briefſtücke oder kurze Briefchen von der Hand des Apoſtels können in ſie aufgenommen ſein — 2 Tim 4 9–22 Tit 3 12–15 kommen hierfür vor allem in Betracht —; aber dieſe und vielleicht andre kurze Stücke geben den Briefen nicht ihre bezeichnende *Eigenart*. Sie ſind antignoſtiſche Streitſchriften der nachpauliniſchen Zeit, in denen mit der Ketzerpolemik vor allem umfangreiche Anweiſungen über die Gemeindeordnung, beſonders die Gemeindeverfaſſung gegeben werden. Aus der Sprache, den Lehranſchauungen, der Frömmigkeit, den Gemeindezuſtänden, der Verfaſſung, auch der Lage, in der die beiden angeredeten Paunicht zum Lehramt drängen, die Zunge iſt eine gefährliche Verſucherin: flicht ſich ein ziemlich umfangreicher Beweis der Unechtheit zuſammen. Das Briefliche iſt auch hier nur Einkleidung; wir haben es nicht mit wirklichen Briefen zu tun, ſondern mit „Epiſteln“, Kunſtprodukten, die die Form und den Stil von Briefen annehmen. Die *Gemeindeorganiſation* der nachpauliniſchen Zeit, an ihrer Spitze der Biſchof und die Presbyter, wird von ihm vorausgeſetzt; ſie iſt erſtarkt und hat ſich bewährt in dem gefährlichen Kampfe gegen die *Gnoſis*, nun ſoll ſie und ihre Verfeſtigung unter die überragende Autorität des großen Apoſtels geſtellt werden — das iſt wohl der Hauptſinn dieſer Epiſteln. Die Briefform wurde gewählt, weil man gewohnt war, Paulus in Briefen reden zu hören; ſehr deutlich aber kündet ſich in weiten Teilen der Briefe der Stil der „*Kirchenordnung*“ an, die in der ſpäteren chriſtlichen Literatur eine breite Entwicklung nimmt (Didache, Apoſtoliſche Kirchenordnung u. a.). Nicht nur praktiſch-organiſatoriſch, ſondern auch theologiſch ſind die Paſt von hoher Bedeutung. Sie enthalten einen in den helleniſtiſch-philoſophiſchen (εὐσέβεια) und -religiöſen (σωτήρ und die ganze Heilandschriſtologie) Sprachgebrauch eingegangenen Paulinismus, der mit der ſtändigen Betonung der guten Werke (trotz 2 Tim 1 9) den Katholizismus einleitet und ſeinen ſchönſten Ausdruck in den „Weihnachtsepiſteln“ Tit 2 11ff. 3 4ff. findet. — Der *Zeitanſatz* 90—100 und als *Entſtehungsort* Aſien, das die

Kirchenverfassung früh ausgebildet hat, können als verhältnismäßig beste Datierung der Schreiben angesehen werden. Denn Polykarp von Smyrna, der kurz nach 110 schreibt, kennt sie bereits, vgl. Polyk 4 1 mit 1 Tim 6 10f., vielleicht auch Polyk 9 2 mit 2 Tim 4 10. Wenn die Pastoralbriefe bereits den einen Bischof an der Spitze der Gemeinde kennen, was sehr wahrscheinlich ist (vgl. unten im § 75), so können sie nicht vor etwa 90 entstanden sein.

3. Der Hebräerbrief. Ein schwieriges, vielbehandeltes und in verschiedener Weise gelöstes Problem bietet der Hebr-Brief. Als paulinisch ist er in den Kanon gekommen, nicht ohne lange Gegenwehr namentlich der lateinischen Kirche (vgl. darüber unten §§ 35 und 36). Daß er aber nicht paulinisch ist, ist vollkommen sicher; er selber erhebt keinen Anspruch darauf, es zu sein. In seinen Hauptausführungen ist er übrigens kein Brief, sondern eine Predigt oder ein Lehrschreiben, an das ein Briefschluß angefügt ist, bes. 13 18–25; sein Zweck ist, die Überlegenheit des neuen Bundes über den alten und sein Priester- und Opferritual darzutun. Inhalt: Die Erhabenheit des Sohnes, der ewiger Gott ist, über die Engel, während diese nur vergängliche Geschöpfe sind (1 und 2, antignostisch) und über Moses, der nicht Sohn, sondern nur Diener im Hause Gottes ist (3, antijüdisch), sind Hauptthemen der ersten Kapitel 1—4. Dann wird die unbedingte Überlegenheit des Hohenpriesters und Mittlers, Christus, und seines Opfers über das atliche Priestertum dargelegt: Christus ist Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks, dem selbst Abraham gezehntet hat, also Aaron und seinem Priestertum weit überlegen 4—7. Ebenso überlegen ist das Heiligtum, das ewige, in das Christus eingegangen ist, über den irdischen Tempel, sein schwaches Abbild; in gleicher Weise der Bund, der ewige, durch Christus geschlossene, über den älteren, der Erneuerung bedürftigen; nicht minder das Opfer des heiligen Blutes des Gottessohnes gegenüber dem Blut der Stiere und Böcke, das nicht innerlich das Gewissen reinigen kann 8—10. Von 10 19 ab beginnt die Paräneſe, prachtvoll eingeleitet durch die Betonung der Erlösung und ihrer großen Güter, Glaube, Liebe, Hoffnung, verbunden mit der späteren Dreiheit Taufe, Bekenntnis und guten Werken. Mit schwerem Ernst wird dann die Unmöglichkeit einer Buße nach der Taufe eingeschärft. Weiter folgt unter Beibringung einer „Wolke von Zeugen" die weit ausgeführte Mahnung zum Glauben (Definition 11 1!) und zur Treue in der Verfolgung. Die Empfänger des Schreibens scheinen nach 5 11ff. ein bestimmter einzelner Kreis, nicht eine Gemeinde zu sein; aber andere Stellen lassen auch an eine Gemeinde oder einen Kreis von Gemeinden denken. Hieran zeigt sich vielleicht auch, daß der Brief die Bearbeitung einer Predigt ist. Sicher sind es geborene Heiden, nicht Juden, aber freilich Heidenchristen, die in einer gewissen Gefahr stehen, sich von einem gnostischen Judentum, seinem Zeremonialwesen und seinen alten Offenbarungen imponieren zu lassen. Auf die Frage, wo wir den Leserkreis zu suchen haben, ist die verhältnismäßig beste Antwort: in Rom. Hebr 10 32–34 blickt auf die neronische Verfolgung zurück; die Verfolgung, die gegen-

wärtig die Gemeinde bedrückt 12 4 u. a., ist die domitianische. Auf Rom weist der Ausdruck „die von Italien" 13 24, womit ein Kreis italienischer, vorab römischer Christen gemeint sein wird, der aus der Ferne von dem Orte aus, an dem der Verfasser selber schreibt, die Heimat grüßt. In einem römischen Schriftstücke finden wir die älteste Benutzung von Hebr: 1 Clem 36 kennt und verwendet Hebr 1 5–14. Da 1 Clem etwa 96 geschrieben ist, so haben wir damit auch einen Zeitansatz für Hebr gewonnen; er muß vor 96 entstanden sein. Auf der andern Seite wird er sicher nicht vor 70 geschrieben sein. Mit dem Ansatze 80—90 etwa wird man, soweit wir bis jetzt sehen können, die Entstehungszeit des Briefes am besten festlegen können. — Der Verfasser muß ein Mann der zweiten Generation sein 2 3f., ein alter, bewährter Lehrer 5 12, vgl. überhaupt 5 11—6 9. Er weilt zur Zeit gezwungen fern von seiner Gemeinde 13 19; Verfolgung, auf die im Briefe öfters angespielt wird, scheint ihn verschlagen zu haben. Mannigfache Versuche, das Schreiben einer bestimmten Persönlichkeit des paulinischen Kreises zuzuweisen (Barnabas, Apollos, Silvanus, Aquila oder Priska), sind gemacht worden, sie gehen zum Teil schon in sehr alte Zeit zurück. Mehr als eine Möglichkeit kann für keine dieser Hypothesen beansprucht werden.

4. Die katholischen Briefe. Den Namen „Katholische Briefe" kannte und gebrauchte schon die alte Kirche zur Bezeichnung der Briefe des Petrus, Jakobus, Johannes und Judas, vgl. Euseb. II 23 24f., der von den ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν und den ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν redet. Die Bezeichnung geht aber noch weiter ins 3. Jh. hinauf. Origenes, vielleicht auch schon Clemens von Alexandrien brauchen sie. Sie will die Briefe (oder genauer mehrere unter ihnen, die längsten und wichtigsten) nicht als solche bezeichnen, die überall angenommen und anerkannt und deswegen katholisch seien, sondern im Gegensatz zu den Paulusbriefen mit ihren festumrissenen Adressen als solche, die sich an einen größeren Kreis, an die Allgemeinheit wenden. Die Geschichte ihrer Aufnahme in den Kanon ist lange und schwankend (vgl. den nächsten Teil über die Kanonsgeschichte).

Fast alle diese Briefe stehen mehr oder minder unter dem unmittelbaren und mittelbaren Einfluß der früh gesammelten und vielgelesenen Paulusbriefe. Das ist freilich eine Anschauung, die nicht von der gesamten Fachwissenschaft vertreten wird; ein Teil der Forscher möchte diesem oder jenem der katholischen Briefe, insonderheit dem Jak-Brief, ein höheres Alter zuschreiben, als es die Paulusbriefe besitzen. Im ganzen kann man aber doch sagen, daß leidliche Übereinstimmung in wichtigen Fragen der Datierung dieser außerpaulinischen Episteln des NT.s erzielt ist, und daß die Mehrzahl der Forscher auch dem Jak- und dem 1 Petr-Briefe, selbst wenn sie die beiden für echt ansehen, kein höheres Alter zuschreiben als den Paulusbriefen. Für die Joh-Briefe, für Jud- und 2 Petr-Brief kommt vorpaulinische Abfassung überhaupt nicht in Frage.

5. Der 1 Petrusbrief ist ein Trost- und Mahnschreiben, in einer Verfolgung an die Christen von Kleinasien gerichtet, fast alle römischen Provinzen Kleinasiens werden in 1 1f. aufgezählt. Und zwar sind die Leser

Heidenchristen, wie 1 14 18 2 9f. und vor allem 4 3f. deutlich beweisen. Die Worte des Eingangs ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς sind demnach nicht auf gläubige jüdische Diaspora, sondern symbolisch auf das christliche Gottesvolk in der Zerstreuung der Welt zu deuten. Inhalt: Der Brief beginnt mit einem prachtvollen Hymnus auf das christliche Heil 1 3–12: Herrlich und erhaben ist die „Hoffnung" des Christenstandes, die sich in der Zukunft gebührend offenbaren wird, wenn auch in der Gegenwart Leiden dem Gläubigen reichlich zuteil werden. Darum — das ist die Paräneſe — gilt es der großen anvertrauten Hoffnung würdig zu wandeln und sich durch die Gefahren und Verfolgungen nicht abschrecken zu lassen, die das Christsein mit sich bringt 1 13—2 10. Das Hauptstück der allgemeinen sittlichen Vorschriften bildet eine Haustafel, die mit dem Gehorsam gegen die Obrigkeit beginnt (mit Benutzung von Röm 13, das aber abgeschwächt wird) und in der Auseinandersetzung über Tracht, Haarschmuck und Reden der Frau ihre besondere, auf vorgerückte Zeit hinweisende Prägung hat 2 11—3 12. Mit 3 13 beginnt die ausdrückliche Behandlung der Verfolgung: Nachfolge Christi im Leiden wird empfohlen 3 17—4 6, als Trost das Ende der Welt angekündigt 4 7ff., endlich das Theodiceeproblem der „Feuerprobe", die sie durchmachen müssen, behandelt 4 12–19. Merkwürdig ist das Interesse des Briefes für Geister und Christi Höllenfahrt 3 19—4 6. Für die Verfolgung ist bezeichnend, daß bereits das Christsein als Verbrechen bestraft wird und von Denunziationen die Rede ist 4 16. Mit einer Mahnung an die Presbyter von dem „Mitpresbyter und Zeugen der Leiden Christi", der den Brief geschrieben hat, mit nochmaliger Mahnung zur Treue in der Verfolgung und brieflichen Angaben schließt das Schreiben 5. — Daß der Brief vom Apostel Petrus geschrieben sein sollte, wie die Zuschrift besagt, ist eine überaus schwierige Annahme. Eine Reihe wichtiger Gründe und Beobachtungen läßt sich dagegen anführen: kein einziger Hinweis auf die persönliche Jüngerschaft des Petrus außer vielleicht dem sehr allgemeinen „wiedergeboren durch die Auferstehung Christi" 1 3 und dem mehrdeutigen „Zeugen der Leiden Christi" 5 1, keine lebendige Erinnerung an Predigt und Auftreten Jesu, keine Verwendung der grundlegenden Stücke aus der synoptischen Verkündigung (Gottesreich, Gottes- und Menschensohn); hingegen ein gutes, gewandtes Griechisch, durchgehende Benutzung der LXX, und vor allem eine sehr deutliche Anlehnung an Paulus und seine Briefe, besonders an Röm und Eph, vgl. 1 Petr 2 13–17 3 8f. 22, dann aber die Sprache und das gesamte religiöse und theologische Vorstellungsgut des Briefes. Man kommt, wenn man den Brief als echt ansieht, in die sehr schwierige Lage, annehmen zu müssen, daß Petrus an die paulinischen Gemeinden Asiens noch vor dem Tode des Paulus ein Schreiben geschickt habe, das nur im Paulinismus lebt und von der ganz andersartigen Frömmigkeit des Petrus, von der eigentümlichen Würde und den Ansprüchen seiner Person nichts ahnen läßt. Die Schwierigkeit wird freilich gemildert, wenn man auf Grund von 5 12 Silvanus als den wahren Verfasser ansieht. Aber auch dann kann man den Brief, der so viel von Leiden und Verfolgungen, und zwar auch von

solchen, welche die Staatsgewalt verhängt, redet, unmöglich in der Zeit der ersten Generation, also zu Lebzeiten des Petrus, unterbringen. Verfolgungen und Verurteilungen beginnen, soweit wir sehen können, im Osten des Reiches erst unter Domitian. Sichere Nachrichten haben wir sogar gerade aus den Gebieten, an die 1 Petr gerichtet ist, erst aus der Zeit Trajans durch den Pliniusbrief. Immerhin wissen wir nicht alles; und daß die Verfolgungen den Christen noch neu sind, empfiehlt vielleicht, die Zeit von Domitians Regierung, die Jahre um 90 etwa, anzunehmen, zumal wenn 1 Clem 16 17 36 2 49 5 wirklich den 1 Petr und nicht nur gemeinsames (römisches) Sprachgut benutzt. Entstehungsort wird wahrscheinlich wegen 5 13 (Babylon = Rom) die Welthauptstadt sein.

6. Der Jakobusbrief. Der Inhalt des Schreibens ist eine Reihe von Mahnungen, die anscheinend ganz lose aneinandergereiht, manchmal nur durch Stichworte miteinander verbunden erscheinen. Sie beginnen mit einer Mahnung zur Freude und Geduld in allerlei Versuchungen, in die nicht Gott, der Geber von lauter guten und vollkommenen Gaben, sondern die eigene Lust den Menschen führt 1 2–18. Der „Fromme" soll Zungensünden und allen Schmutz meiden, Witwen und Waisen besuchen, Täter des Wortes sein 1 19–27. Kein Ansehn der Person, wenn ein Reicher zum Gottesdienst kommt! 2 1–13. Glaube ohne Werke ist tot, nicht aus Glauben wird der Mensch gerechtfertigt, sondern aus Werken, sie halfen auch bei Abraham und Rahab mit (συνήργει 2 14–26). Man soll sich nicht zum Lehramt drängen, die Zunge ist eine gefährliche Verführerin: „Weisheit", die Streit verursacht, ist irdisch, psychisch, dämonisch! 3. Schließlich stammt aller Streit aus unreinem Herzen; reinigt euch, verleumdet einander nicht! Sprecht nicht leichtfertig von euren Plänen, sagt „So Gott will" 4. Weckruf gegen die unbarmherzigen Reichen 5 1–6, Mahnung, geduldig auf die Parusie zu warten wie der Bauer auf den Regen. Schwöret nicht! Betet! Besonders in Krankheit, dazu Ölsalbung durch die Presbyter. Den verirrten Bruder bekehren: das deckt der Sünden Menge 5 7–20. — Licht und Zusammenhang gewinnt der Brief von seinem Kernstück aus, das die paulinische Rechtfertigungslehre bekämpft, die aber, wie die Erwähnung der Rahab neben Abraham und dann die Bekämpfung der „dämonischen" Weisheit (Gnosis) beweist, dem Verf. schon in einer fortgeschritteneren radikalen Gestalt vorliegt. — Die Lösung des „Synergismus", zu der Jak kommt, ist die frühkatholische, wie sie auch 1 Clem 30 und 34 von einem späteren, wohl mit Jak gleichzeitigen Pauliner gegeben ist. Daraus ergibt sich schon, daß der Verfasser des Briefes nicht der Bruder Jesu sein kann: er will es auch nach der Adresse gar nicht sein. Andere Gründe treten hinzu. Das Gesetz, das „vollkommene, königliche Gesetz der Freiheit" 1 25 2 8 12, für das der Brief eintritt, ist nicht das mosaische Gesetz, für das Jakobus gekämpft hat, sondern die neue Lebensordnung der Christen, die im Liebesgebot gipfelt. Stil und Sprache zeugen für einen Verfasser, dessen Muttersprache nicht Aramäisch, sondern Griechisch war und der die LXX las und kannte. Die „zwölf Stämme der Diaspora" in der Zuschrift können so gut wie in

der Parallele 1 Petr 1 1f. auf das ganze Christenvolk gedeutet werden. Sehr zahlreich sind in Stil und Inhalt die Entlehnungen, die der Verfasser bei der jüdischen Weisheit macht; aber auch die Formen der griechischen Volksrede, die Diatribe, kurze Glieder, Fragen, Parataxe, sind ihm nicht fremd. So muß die ganze nachpaulinische Zeit bis weit ins 2. Jh. offenbleiben. Es scheint nun aber, daß der 1 Petr in Jak benutzt wird, vgl. Jak 1 1 2 3 21 4 6–10 5 20 (und die Parallelen aus 1 Petr bei Nestle am Rande). Dann wird für Jak der frühste Zeitpunkt der Entstehung das Jahr 90 etwa sein. Und allzuweit darf man auf der andern Seite nicht über 100 hinausgehen, weil die Verfassung der Gemeinden offenbar noch recht frei, die pneumatische Begabung verbreitet 3 1f., die Häresie wenig gefährlich ist (doch vgl. 3 15). So mag der Brief etwa um das Jahr 100 entstanden sein, vermutlich in Rom, wo das ihm in Gesinnung und Stil nahestehende Hermasbuch geschrieben ist.

7. Der 1 Johannesbrief. Der letzte unter den drei „großen" katholischen Briefen ist der 1 Joh-Brief. Obwohl eine scharfgegliederte Disposition auch in ihm nicht nachgewiesen ist, kann sein *Inhalt* leicht aufgefaßt und bezeichnet werden. Denn das, was den Ausführungen des Schreibens ihre eigentümlich bestimmte Haltung gibt, ist neben ihrem besonderen johanneischen Stil und ihrer mystischen Frömmigkeit dieses, daß sie von Anfang bis zu Ende gegen eine *Häresie* gerichtet sind, die die Gemeinden gefährdet, und die nicht den rechten Glauben an Christus und den „im Fleisch gekommenen Gottessohn" und nicht den rechten Wandel in der Bruderliebe und im Halten seiner Gebote aufzuweisen hat. Auch dieser Brief geht also gegen eine doketische libertinistische Gnosis, die zumal über die „Sünde" eine besondere Lehre hatte. — Nach dem Eingang, in dem eine apostolische Autorität, die den „Logos des Lebens" selbst gesehen und „mit Händen betastet" hat, spricht, kommt zuerst eine Abhandlung über die Sünde 1 1—2 17: die Gemeinschaft mit Gott, in dem keine Finsternis ist, schließt die Sünde aus, Augenlust, Fleischeslust, hoffärtiges Wesen; wer aber sagt, er habe keine Sünde, betrügt sich selbst. Wir brauchen und haben Vergebung durch den Parakleten (Anwalt) Jesus Christus. Von den Irrlehrern, den Antichristi, handelt der zweite Abschnitt 2 18–29. Gotteskinder beweisen sich im Tun der Gerechtigkeit, in Keuschheit und Bruderliebe 3. Von der Unterscheidung der Geister nach ihrem Bekenntnis (Christus im Fleisch) handelt 4 1–6, woran sich die tiefsten Ermahnungen zur Bruderliebe schließen. Gott ist Liebe, wir sollen in der Liebe bleiben. Eine nochmalige Zusammenfassung schließt das Schriftstück, das kein Brief, sondern eine Abhandlung ist, mit dem bekannten: Kindlein, hütet euch vor den Götzen! 5. — Der *Verfasser* nennt sich nirgends mit Namen, wie überhaupt im ganzen Schreiben kein Eigenname irgendwelcher Art vorkommt. Das gibt dem Briefe von vornherein den Charakter einer Abhandlung. Überdies ist er nicht an eine bestimmte einzelne Gemeinde, sondern an einen weiteren Leserkreis, vielleicht an die ganze Christenheit, gerichtet. Der Verfasser fühlt sich (mit andern zusammen) diesem Kreise gegenüber in einer Autoritätsstellung, er will zu den Apo-

steln gehören, wenigstens zu den Augenzeugen des Lebens Jesu, deren Beruf es ist, von dem, was sie gesehen, geschaut und gehört haben, Zeugnis abzulegen, um durch die Verkündigung auch andre zu gewinnen 1 1–5 4 6 14. Überall im Briefe, in den Anreden (τέκνα, τεκνία), im Tone der Paräneſe merkt man, daß hier ein Mann spricht (oder als sprechend vorausgesetzt wird), der für sich ein hohes und festgegründetes Ansehen beanspruchte. — Auf die Frage nach dem Namen des Briefſenders antwortet die Überlieferung des ausgehenden 2. Jh. einstimmig (Afrika, Rom, Ägypten, Asien), daß Johannes, der Zebedäussohn, von dem das 4. Evangelium herrühre, auch den Brief geschrieben habe. Der literarkritische Vergleich von Joh-Evangelium und 1 Joh zeigt auch unwiderleglich, daß die beiden Schriften von einer Hand geschrieben sind oder sich wenigstens ganz außerordentlich nahe stehen: die Sprache und der Stil, weiter die religiöse und theologische Begriffswelt sind aufs engste miteinander verwandt. Nur in wenigen untergeordneten Beobachtungen lassen sich im Briefe Eigentümlichkeiten, kleine Abweichungen gegenüber dem Evangelium feststellen (oft angeführt: der Paraklet ist 1 Joh 2 1 Christus, Joh 14 16 der hl. Geist — aber beachte hier das ἄλλον!) Wenn 1 Joh von demselben Verfasser wie das Evangelium oder doch aus dem kleinen Kreise eng verbundener Jünger und Schüler des asiatischen „Johannes" herstammt, dann hängt seine Datierung aufs engste mit der schwierigen Datierung des 4. Evangeliums zusammen, von der wir später noch hören werden. Wie das Evangelium, so wird auch der Brief vermutlich in Asien entstanden sein, und seine Entstehung mag in die nämliche Zeit wie die des Evangeliums fallen, nämlich um das Jahr 100. Veranlaßt ist er vor allem durch die gnostische Gefahr, die aufs deutlichste in ihm bekämpft wird. Die dicht beieinander liegenden Gemeinden Asiens sind als die Empfänger des Schreibens gedacht. Zur Abfassung des Briefes in Asien um 100 etwa passen auch seine ältesten Bezeugungen: die Asiaten Polykarp von Smyrna (Polyk. Phil 7 1) und Papias (Eusebius, Kirchengesch. III 39 17: „er — Papias — bringt Beweisstellen aus dem früheren Briefe des Johannes") sind die ältesten Schriftsteller, die Kenntnis des Briefes zeigen.

8. Der 2 und 3 Johannesbrief. Antihäretisch wie der 1 ist auch der kurze 2 Joh-Brief. Die Hauptausführung 4–11, die von einem Briefeingange und Briefschlusse eingerahmt wird (1–3 und 12 13) enthält die dringende Mahnung an die Leser, an Gottes Geboten, d. i. an der Liebe, festzuhalten und der Irrlehre zu widerstehen, die nicht bekennt, Jesus Christus sei im Fleische gekommen. Glaube und Liebe sind also auch hier die Grundgebote der Paräneſe. Der persönlichste von allen drei Briefen ist ohne Zweifel der 3 Joh-Brief, der dem angeredeten Gajus gewisse fromme umherziehende Wanderprediger empfiehlt 3–8, über einen diesen Predigern feindlichen Mann namens Diotrephes klagt 9f. und endlich einem gewissen Demetrius, der in der gleichen Gemeinde wie Gajus und Diotrephes zu suchen ist, ein gutes Zeugnis ausstellt. Briefeingang 1f. und Briefschluß 13–15 umrahmen auch hier die Hauptausführungen. —

Der Verfasser der beiden Briefe nennt sich an ihren Eingängen wenn schon nicht mit dem Namen, so doch mit einer allgemeinen Charakteristik: der Älteste (ὁ πρεσβύτερος). Die Bezeichnung ist ein Ehrenname, dessen besondere Bedeutung uns undurchschaubar ist und am ehesten mit dem Namen „Älteste" bei Papias, der die Apostel und angesehenen Männer der ihnen vorangegangenen Generation so nennt, zusammengestellt werden kann. Der Briefsender kann derselbe sein, der 1 Joh geschrieben hat; 1 Joh ist zum mindesten aus dem gleichen Kreise hervorgegangen. Die Verwandtschaft zwischen den drei Stücken, namentlich zwischen 2 und 1 Joh, ist so eng, daß ein Zweifel hier unmöglich ist. So werden wir auch 2 und 3 Joh vermutlich in Asien und in der Zeitnähe von 1 Joh und Ev. Joh entstanden denken, also etwa um das Jahr 100. — Die umstrittene Zuschrift von 2 Joh: ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς ist nicht sicher zu deuten: ἐκλεκτῇ oder κυρίᾳ groß zu schreiben und als Eigennamen zu fassen und den Brief so an eine angesehene christliche Frau und ihre Kinder gerichtet sein zu lassen, ist aus sprachlichen, auch sachlichen Gründen nicht möglich. Die verhältnismäßig beste Erklärung ist, mit Heranziehung von 13 die „auserwählte Herrin" als eine Gemeinde zu verstehen, deren Kinder die Gläubigen der Gemeinde sind. Aber wo diese Gemeinde zu suchen ist, kann dem Briefe nicht entnommen werden, ebensowenig wie anzugeben ist, in welcher Gemeinde die im 3 Joh erwähnten Männer Gajus, Demetrius, Diotrephes zu suchen sind.

9. Der Judasbrief. Die Reihe der katholischen Briefe schließt mit dem Briefpaare: Jud — 2 Petr ab. Diese beiden gehören eng zusammen, weil 2 Petr 1 20—3 3 eine genaue und in sich geschlossene Parallele zu den Hauptausführungen von Jud bildet und auch noch andre Stellen in 2 Petr Anklänge an Jud aufweisen. Das literarische Problem, das diese Verwandtschaft stellt, ist mit großer, kaum zu bezweifelnder Sicherheit dahin zu lösen, daß 2 Petr das spätere, abhängige Schriftstück ist. Jud zeigt einen klaren, wohlgeschlossenen Zusammenhang, der in 2 Petr durch Zusätze und Ausbesserungen öfters dermaßen entstellt wird, daß der Text sich bis zur Unklarheit verschiebt (vgl. 2 Petr 2 4 6—9 mit Jud 6f. oder 2 Petr 2 15f. mit Jud 11). Weiter werden die Ausführungen aus pseudepigraphischen Schriften („Moses" und „Henoch"), die Jud 9 und 14f. unbefangen bringt, in 2 Petr ausgemerzt oder bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Auch die Schilderung der bei den Agapen mitschmausenden Häretiker, wie sie Jud 12 bringt, ist in 2 Petr 2 13 als nicht mehr zutreffend und zeitgemäß geändert worden. — Nach eigener Aussage des Schreibens will es verfaßt sein von Judas, dem Knecht Jesu Christi, dem Bruder des Jakobus. Es kann kaum bezweifelt werden, daß dieser Jakobus der berühmte Herrenbruder, Judas mithin auch einer von den Brüdern Jesu sein soll (Mk 6 3). Das eigentlich Briefliche tritt in dem Schreiben stark zurück; es geht nicht an einen bestimmten Kreis von Empfängern, sondern an die Berufenen, die in Gott Vater geliebt und in Jesus Christus bewahrt sind 1, hat also eine ganz weite ökumenische Bestimmung. Als ziemlich sicher kann gelten, daß das Schreiben an gebo-

rene Heiden gerichtet ist und daß diese außerhalb Palästinas zu suchen sind: zu dieser Annahme zwingt die Art der bekämpften Häresie, die auf jüdischem Boden undenkbar ist, weiter die Überlegung, daß der Herrenbruder Judas an judenchristliche Leser Palästinas schwerlich einen griechischen Brief geschickt hätte. Aber freilich — es ist überhaupt die Frage, ob wir die Hand des Herrenbruders in dem Schreiben zu erkennen haben. Zweck und Inhalt des Briefes ist die Bekämpfung einer libertinistischen gesetzlosen Gnosis, deren Anhänger in Unzucht und Schwelgerei wandeln 1 7f., 10–18, und deren Wege noch nicht von denen der Gemeinde geschieden sind 12. Ihr gegenüber wird 17 auf die apostolische Verkündigung als auf eine feststumrissene Tatsache der Vergangenheit hingewiesen; die Art, wie von dem „ein für allemal den Heiligen überlieferten Glauben", und vom „sehr heiligen Glauben" gesprochen wird 3 20, setzt die Bildung einer festen Tradition voraus; auch scheinen an einigen Stellen die Paulusbriefe benutzt zu sein 1 19 20 24f. — Vor 80 etwa wird man Jud schwerlich ansetzen können. Andererseits verbietet die von der Gemeinde noch so wenig getrennte und sie bedrohende libertinistische Gnosis, den Brief zu weit ins 2. Jh. hineinzuschieben. Um 80—90 etwa kann natürlich Judas, der Herrenbruder, von dem wir gar nichts Näheres wissen, noch gelebt haben. Aber es ist schwer, einen Mann des Urkreises und aus der Reihe der hochgeehrten Herrenbrüder als Verfasser anzunehmen, wenn doch, wie gezeigt, die apostolische Zeit deutlich bereits vergangen ist, eigentümlich Urchristliches und Urapostolisches nirgends zutage tritt. V. 17 bleibt in der Feder und im Munde eines Herrenbruders ungeheuer schwierig, ja unmöglich. Um 200 war das Schreiben in der Kirche weit verbreitet, wie Muratorianum, Tertullian und Clemens von Alexandria beweisen. Seinen Entstehungsort näher anzugeben, ist leider unmöglich. Ägypten, Syrien, Kleinasien kommen in Betracht. Syrien empfiehlt sich vielleicht deswegen am meisten, weil in dieser Provinz das Andenken an die Herrenbrüder verhältnismäßig am stärksten geblieben ist.

10. Der 2 Petrusbrief. Der 2 Petr-Brief beginnt vor seinen Hauptausführungen, die gegen die Gnostik gerichtet und dem Jud entnommen sind, mit einem gewaltigen, herrlichen Einleitungssatze, in dem mit dem Ausdruck der Gnosis, aber mit echtchristlichem Sachgehalt von der Gnade und der geschenkten Erkenntnis aus zur „Darreichung" aller christlichen Tugenden aufgefordert wird 1 3–8. Die Überlegenheit echten Christentums über die Gnosis wird hier ohne Polemik sofort deutlich. Diese setzt freilich und zwar in den heftigsten Ausdrücken sofort ein 1 9–11. Hierauf folgt 2 1–22 die Ausführung dieser antignostischen Polemik, gegen dieselbe dualistische, doketische und libertinistische Irrlehre wie Jud gerichtet, insonderheit 3 1–13 ein längerer Abschnitt über Parusie und Weltende, die kommen werden, wenn auch die gnostischen Spötter zweifeln; in diesem Abschnitt wird zum ersten Male das wunderbare Psalmwort, daß vor Gott tausend Jahre wie ein Tag sind 90 4, benutzt, um das Ausbleiben der Parusie durch ihr Kommen in einer fernen Ewigkeit zu rechtfertigen 3 8. Dennoch wird die Zukunftserwartung festgehalten und schließt in großartigen Bildern den

Inhalt des Briefes ab. Dann 3 14–18 folgt nur noch der Briefschluß mit einer sehr beachtenswerten Bemerkung über die Paulusbriefe, deren Dunkelheiten die Häretiker sich zunutze machen. — Nach der Zuschrift 1 1 ist der Brief an alle rechtgläubigen Christen gerichtet — er ist also kein wirklicher Brief — und geschrieben von Simeon Petrus, dem Knechte und Apostel Jesu Christi. Auch an andern Stellen des Briefes tritt sein Anspruch, von Petrus (als sein Testament für die Zeit nach seinem Tode! 1 15) geschrieben zu sein, heraus: 1 13–21 3 1 15f. Gegen die Abfassung durch Petrus erheben sich aber so schwere und durchschlagende Bedenken, daß die Annahme der Echtheit von den allermeisten Forschern aufgegeben ist. Daß der Brief nicht von Petrus herrührt, ist von vornherein für denjenigen klar, der 1 Petr für nicht petrinisch hält: 2 Petr 3 1 nimmt auf 1 Petr Bezug und kann mithin erst recht nicht in der Zeit der ersten Generation geschrieben sein. Sodann ist bereits gezeigt worden, daß 2 Petr den Jud-Brief kennt und ausgiebig benutzt: ist aber Jud nicht vor etwa 80 geschrieben, dann kann 2 Petr nicht in die apostolische Zeit fallen. Der Hinweis auf die Sammlung der Paulusbriefe, die von den Häretikern mißbraucht werden 3 15f., führt uns ebenfalls in eine Zeit, die ziemlich weit hinter dem Tode der beiden großen Apostel liegt, nach unserer Kenntnis der Kanonsgeschichte in der Mitte des 2. Jh. Sehr schwer fällt sodann der Lehrgehalt von 2 Petr zuungunsten seiner Echtheit in die Wagschale. Eine Hauptbeobachtung läßt sich gleich am Eingange des Schreibens machen. Im Gedanken und im sprachlichen Ausdruck ist eine Formulierung des im Christentum geschenkten Heilsgutes, wie sie 1 3f. vorliegt, bei einem Urapostel, überhaupt bei einem Manne des ältesten Christentums unmöglich. Hier redet kein Angehöriger der 1. und auch nicht einer der 2. christlichen Generation, sondern ein Theologe der späteren Zeit zu Gläubigen, die aus der Weltkultur des Hellenismus herkommen. Zu beachten ist endlich die schon erwähnte Ausmerzung der pseudepigraphischen Zitate von Jud 9 und 14f. in 2 Petr. Sie weist den Brief in eine Zeit, die jünger ist als die eigentlich urchristliche; denn sie setzt die Verwerfung der „Apokryphen" voraus, ein Ergebnis des großen im 2. Jh. geführten antignostischen Kampfes und eine Wirkung des die Apokalypsen ablehnenden griechischen Geistes. Aus all dem Angeführten heraus wird man den Brief lieber in den Jahrzehnten 150—180 als vorher, 100—150, ansetzen. — Die äußere Bezeugung von 2 Petr ist schlecht. Benutzt ist er vor dem Jahre 200 nirgends. Genannt wird der Brief erst bei kirchlichen Schriftstellern des 3. Jh.: Origenes, dem der petrinische Ursprung des Schreibens zweifelhaft ist (Euseb., Kirchengesch. VI 25 8), und Firmilian von Cäsarea Cappadociensis (Cyprian, Brief 75). Der Kanon Muratori kennt ihn nicht oder lehnt ihn ab. — Wo der Brief entstanden ist, läßt sich nicht sicher sagen, aber im Osten muß er geschrieben sein, vielleicht in Ägypten, vielleicht auch in Kleinasien.

§ 22. Die Briefe der apostolischen Väter

1. Der 1 Clemensbrief. Er ist in guter Überlieferung erhalten: griechisch, in seiner Ursprache, bieten ihn der Codex Alexandrinus des NT.s (vgl. oben S. 34) und eine mittelalterliche Jerusalemer Minuskelhandschrift — dieselbe, die auch der einzige Zeuge der Didache ist —, ferner besitzen wir je eine altkirchliche lateinische, syrische und koptische Übersetzung. Schon diese Überlieferung zeugt von großem Ansehen und weiter Verbreitung der Schrift. Der Brief ist von der römischen Christengemeinde an die korinthische gesendet, als in dieser Streitigkeiten ausgebrochen waren, die sogar zur Absetzung einiger korinthischer Presbyter geführt hatten 1 1 3 2–4 44 5f. Über diese bestimmte Veranlassung hinaus geben die Römer den Korinthern in umfangreichen Ausführungen eine Fülle von Ermahnungen über gewisse Hauptstücke christlichen Wandels und Glaubens, ohne daß man überall sehen könnte, in welchem Zusammenhange diese Mahnungen mit dem Hauptzwecke des Briefes stehen. Diese Beobachtung gilt vor allem von dem ersten Hauptteile des Schreibens 4—38, der von Eifersucht 4—6, Buße 7 f., Gehorsam, Frömmigkeit, Glauben, Gastfreundschaft 9—12, Demut 13—19 und Ordnung 19—22, dann weiter von der Parusie und der Auferstehung (23—27 mit der berühmten ersten Erwähnung des Vogels Phönix als Symbol der Auferstehung), endlich von den Wegen des Segens 31—36 handelt. Straffer geschlossen ist der zweite Hauptteil 39—58, in dem der eigentliche Zweck des Briefes, nämlich in Korinth die Eintracht wiederherzustellen, fester verfolgt wird, und in dem zunächst, 39—50, noch die Gemeinde als Ganze angeredet und zur Ordnung, zur Unterwerfung unter die Amtsträger 40—44, zur Gemeinschaft mit den Heiligen 45 f., zur Eintracht und Liebe 47—50 ermahnt wird; die Rede wendet sich sodann unmittelbar an die eigentlichen Urheber des Streites, 51—58, denen geraten wird, Buße zu tun, sich für die ganze Gemeinde aufzuopfern, auszuwandern, um den Zwist beizulegen. Ein kurzer Übergang leitet zum Abschluß des Briefes über, in dem zunächst — eine für uns sehr wertvolle und kostbare Urkunde — wohl aus der römischen Gemeindeliturgie ein umfangreicher Gebetstext geboten wird 59 2—61 3, worauf briefliche Mitteilungen und Schlußwünsche die Ausführungen zu Ende bringen. — Das charaktervolle, umfangreiche Schreiben hat für uns einen besonderen Wert dadurch, daß es im Unterschied von so manchen frühchristlichen Schriften, nicht nur nach Ursprungs- und Bestimmungsort (Rom, Korinth), sondern auch nach der Entstehungszeit mit einer Zuverlässigkeit bestimmt werden kann, die sonst nirgends erreichbar ist. Der Brief kann zunächst auch etwa ein Menschenalter nach dem Tode des Paulus und Petrus angesetzt werden; die Angaben in 5 1, die Art, wie in 6 1f. auf die neronische Verfolgung zurückgeblickt wird, beweisen das. Die von den Aposteln eingesetzten Amtsträger sind zum guten Teile tot 44 2f.; die Gemeinde von Korinth ist alt 47 6, auch in Rom gibt es schon Gemeindeglieder, die von der Jugend an bis zum Alter untadelhaft als Christen

gewandelt sind 63 3. Mit diesen Beobachtungen kommen wir gegen das Ende der 2. Generation. Eine genauere Ansetzung erlaubt aber noch 1 1, wo die Römer von Fährlichkeiten und Drangsalen reden, die plötzlich und rasch hintereinander über sie hereingebrochen seien, und die sie gehindert hätten, schon eher nach Korinth zu schreiben. Man kann diese Worte schwerlich auf etwas anderes als auf eine Verfolgung deuten. Diese Verfolgung war nicht die neronische, auf die 5 1—6 2 zurücksieht, sondern eine spätere. Nach Nero hat zuerst wieder Domitian, und zwar erst gegen Ende seiner Regierung, die Christen zu Rom bedrückt (vgl. unten § 72). Der Brief ist in einer Pause der Verfolgung oder gleich nach ihrem Ende geschrieben, also in der letzten Zeit Domitians oder zu Beginn der Regierung Nervas, etwa 95—96 n. Chr. — 1 Clem gibt sich von Anfang bis zu Ende als ein Schreiben der römischen Gemeinde; in der Überlieferung geht der Brief aber unter dem Namen eines bestimmten Mannes, des Clemens (dessen Name übrigens nicht ein einziges Mal genannt wird). Die Überlieferung ist recht alt, sie geht nachweisbar bis in die Mitte des 2. Jh. zurück, wo Dionysius von Korinth unsern Brief bezeichnet als den „Brief, der durch Clemens geschrieben wurde" (τὴν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν Euseb., Kirchengesch. IV 23 11). Die Gemeinde hat wohl einem einzelnen hervorragenden Manne aus ihrer Mitte den Auftrag gegeben, in ihrem Namen zu schreiben; dieser Mann mag Clemens geheißen haben. Die spätere Überlieferung hat ihn als zweiten oder dritten Bischof von Rom bezeichnet. Leider ist über diesen Clemens, an dessen Namen sich später eine berühmte und umfangreiche, ursprünglich judenchristliche pseudepigraphische Literatur — die clementinischen Homilien und Rekognitionen — angeheftet hat, nichts Näheres bekannt. Der Brief zeigt einen gewandten Homileten, der das AT (die LXX) vorzüglich beherrscht und der auch Formen zeitgenössischer griechischer Redekunst als Schmuck seiner Worte anzuwenden nicht verschmäht. So hat er über den Augenblicksbedarf hinaus eine Abhandlung geliefert, die an vielen Stellen die Form des Briefes verläßt und in breiten homilienartigen Gedankengängen und Ausführungen, wie sie dem Verfasser wohl von seiner sonstigen Tätigkeit in der Gemeinde her geläufig waren, das Ideal des rechten christlichen Lebenswandels zeichnet, vgl. zu dieser deutlichen Absicht noch besonders 62 2.

2. Die Briefe des Ignatius. Unter dem Namen des Bischofs Ignatius von Antiochia hat die alte Kirche überliefert: 1. in einer kurzen, nur syrisch erhaltenen Form drei Briefe an die Epheser, an die Römer und an Polykarp von Smyrna; 2. in einem längeren griechischen (lateinischen, syrischen, armenischen) Text sieben Briefe an die Epheser, Magnesier, Trallenser, Römer, Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp; 3. weist eine griechisch (und lateinisch) erhaltene Sammlung die sieben Briefe in bedeutend erweiterter Form, und außerdem noch sechs andere Briefe, zusammen also dreizehn lange Briefe auf. Unbestritten ist gegenwärtig, daß die an zweiter Stelle genannte Sammlung, also die der sieben Briefe, die Grundlage für die beiden anderen gebildet hat, also hier allein in Betracht kommen kann. — Nicht ganz so unbestritten ist freilich, ob nun

auch diese mittlere Form der Ignatiusbriefe echt ist, ob die sieben Briefe wirklich von Ignatius herstammen. Die Lage, aus der heraus sie geschrieben sind oder sein wollen, ist diese: Ignatius, der Bischof von Antiochia in Syrien, ist seines Christentums wegen zum Tode verurteilt. Er wird mit anderen Verurteilten zusammen durch zehn Soldaten von Antiochia nach Rom gebracht, wo er im Zirkus den Bestien vorgeworfen werden soll. In Philadelphia und Smyrna kommt Ignatius mit den Gemeinden dort zusammen, in Smyrna wird er außerdem noch durch Abgesandte verschiedener asiatischer Gemeinden begrüßt. Diese persönlichen Beziehungen und die Teilnahme, die er in Asien findet, geben ihm Veranlassung, an die fünf Gemeinden von Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia und Smyrna sowie an Bischof Polykarp von Smyrna zu schreiben. Er dankt in diesen Briefen für erwiesene Freundlichkeit, mahnt aber zugleich aufs dringendste, die Gemeinden möchten sich vor einer Irrlehre hüten, die judaistisches Wesen mit einer doketischen Christologie verbindet. Die Abwehr dieser Häresie erfolge am besten durch engsten Zusammenschluß der Gemeinde mit dem Amte in ihrer Mitte, vor allem durch festen Zusammenhalt mit dem Bischofe. Die Bekämpfung der Häresie, die Empfehlung, sich dem Bischofe unterzuordnen, das sind die beiden stets wiederkehrenden Hauptthemen der Ignatiusbriefe, soweit sie an asiatische Adresse gehen. Ganz anderen Inhalts ist der Römerbrief. In ihm bittet Ignatius in leidenschaftlicher, ergreifender Sprache, die Gemeinde der Hauptstadt, in die er bald kommen werde, um dort zu leiden, möge ja nichts unternehmen, um seine Befreiung zu erreichen, was die Gemeinde offenbar auf irgendeine Weise, durch Gönner oder einflußreiche Mitglieder, durchsetzen konnte. Sätze voll glühender Sehnsucht nach dem Martyrium schreibt der antiochenische Bischof an die Römer, sie anflehend, seines Fleisches nicht zu schonen. Der Römerbrief und der an die Epheser sind die lesenswertesten und wichtigsten unter den Ignatiusbriefen. — Die Frage, wann diese sieben eigenartigen und bedeutsamen Dokumente entstanden sind, kann leider auch für den Fall ihrer Echtheit nicht mit Sicherheit gelöst werden. Es bleibt ein gewisser Spielraum offen. Ihre älteste Bezeugung liegt in dem gleich nachher zu besprechenden Briefe des Polykarp von Smyrna an die Philipper vor. Aus 13 2 dieses Schreibens ergibt sich, daß der Polykarpbrief wenige Wochen später als die Ignatiusbriefe geschrieben ist und daß die Ignatiusbriefe damals bereits in christlichen Gemeinden gesammelt und gelesen wurden. Leider ist das genauere Datum des Polykarpbriefes auch nicht bekannt. Eusebius gibt in seiner Chronik als Todesjahr des Ignatius das 10. Jahr Trajans an = 107 n. Chr. Aber diese Notiz hat keineswegs eine unbedingte Gültigkeit, weil auf das von Eusebius benützte Verzeichnis der antiochenischen Bischöfe kein Verlaß ist. Immerhin ist wahrscheinlich, daß Ignatius unter Trajan hingerichtet wurde, und zwar wohl in der 2. Hälfte von dessen Regierungszeit, also etwa 107—117, wo an mehreren Stellen des Reiches gegen die Christen vorgegangen wurde. Mit dieser Ansetzung der Briefe stimmt gut die Beobachtung überein, daß Ignatius in seinem Schrei-

ben an Polykarp, den smyrnäischen Bischof, der im Jahre 155 als 86-jähriger Greis das Martyrium erlitt, als einen noch jüngeren Mann angeredet und behandelt. — Und nun noch ein Wort zu den schon oben erwähnten Zweifeln an der Echtheit der Ignatiusbriefe. Sie sind viel erwogen und wohl begründet worden, schlagen aber doch nicht durch; von der ganz überwiegenden Mehrheit der Sachverständigen werden sie nicht mehr geteilt. Der Angriff gegen die Echtheit der Ignatiusbriefe beruft sich einmal auf die Einförmigkeit des Inhaltes, ein Grund, der nichts bedeutet, da diese Einförmigkeit nicht nur durch die Tatsache des einen Verfassers, sondern auch durch mancherlei Umstände bedingt sein kann. Sodann wird auf die Art der bekämpften Häresie hingewiesen; aber die Häresie, gegen die Ignatius kämpft, kann sehr wohl in eine frühe Zeit fallen. Der monarchische Episkopat weiter, für den Ignatius sich so leidenschaftlich einsetzt, ist zwar für andere Gebiete in dieser Zeit so nicht bezeugt, er kann sich aber in Asien und Syrien ziemlich früh durchgesetzt haben; auch ist bei Ignatius sehr vieles noch bloße Forderung, nicht aber bereits eine überall bestehende Wirklichkeit. Weiter weist man auf die Christologie des Antiocheners, die mit ihrem: Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, die spätere kirchliche Christologie so merkwürdig vorwegnimmt, und seine magische Schätzung der Sakramente hin; doch bieten schon Paulus und Johannes deutliche Parallelen. Für die Echtheit darf man sich, trotzdem es richtig ist, daß Dichter alles erfinden können, auf die höchst originelle Form gerade dieser Schreiben, und auf die Eigenart des Mannes, die aus den Leben atmenden Zeilen spricht, sowie auf die Fülle der persönlichen Beziehungen, die die Briefe erkennen lassen, mit Recht berufen.

3. Der Brief des Polykarp. Eng mit den Ignatiusbriefen ist, wie gesagt, der Brief des Polykarp von Smyrna an die Philipper verknüpft. Die Philipper hatten ein Schreiben nach Smyrna gesandt, in dem sie den Polykarp um Ermahnungen „über die Gerechtigkeit" gebeten, Mitteilungen über die Durchreise des Ignatius bei ihnen gemacht und ersucht hatten, Polykarp möge ihnen Abschriften der Ignatiusbriefe senden; endlich hatten sie über einen unangenehmen Vorfall in ihrer eigenen Gemeinde, eine Unterschlagung eines ihrer Presbyter, berichtet. Darauf antwortet Polykarp, indem er ausführliche Mahnungen zum rechten christlichen Wandel 1—6, 8—10 und zur Abwehr der Häresie schickt 7, den Fall des Presbyters Valens bespricht 11, auch die Bitte um Übersendung der Ignatiusbriefe erfüllt 13. — Das Schreiben ist von einem aufrichtigen, aber, im Gegensatz zu Ignatius, wenig originellen Manne verfaßt, der bei der ihm bekannten christlichen Literatur starke, gewollte Entlehnungen macht. Gerade deswegen ist der Brief für die Erforschung der altchristlichen Literatur wichtig; er bezeugt als erster oder als einer der ersten eine Reihe von frühchristlichen Schriften, von denen wir sonst keine Spuren besitzen. Der Brief ist allgemein als echt anerkannt; und auch Bedenken, die gegen die Echtheit einzelner Stellen erhoben worden sind, sind nicht durchschlagend. Seine äußere Bezeugung ist vorzüglich: Irenäus, der in früher Jugend, als er noch in Asien weilte, den Poly-

karp persönlich gekannt hatte, erwähnt den Brief (III 3 4: ἔστι δὲ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη . . .). Die genauere Datierung des Schreibens hängt wegen 13 2 an der Datierung der Ignatiusbriefe, und kann nicht mit voller Sicherheit gegeben werden: kurze Zeit, nachdem Ignatius in Asien und in Philippi gewesen war, schreibt Polykarp, also wohl in einem der Jahre 107—117. — Außer dem Schreiben des Bischofs haben wir, in der Form eines Briefes seiner, der smyrnäischen, Gemeinde, noch den Bericht über den Prozeß des Polykarp und sein Martyrium. Dies Martyrium Polycarpi, das in unsern Ausgaben der apostolischen Väter hinter seinem Briefe abgedruckt steht, ist wohl 155 geschrieben und eine sehr wichtige Urkunde.

4. Der Barnabasbrief. Allerlei schwierige Fragen gibt auch der Barnabasbrief auf. — Das Schriftstück zerfällt sehr deutlich in zwei ungleiche Teile. Im ersten 1—17 legt der Verfasser nach einer Einleitung 1 das rechte Verständnis des AT.s, die wahre Gnosis des heiligen Buches und seiner kultisch-rituellen Vorschriften, dar. Die atlichen Gesetze über Opfer, Beschneidung, Fasten, Speisen, Feste u. v. a. seien von den Juden allezeit mißverstanden worden, weil sie sie wörtlich deuteten und im groben äußeren Sinne befolgten, während sie geistlich, d. h. in allegorischer Deutung als Prophetien auf Christus und als Sittengebote zu verstehen seien. Im 2. Teile 18—21 geht der Verfasser zu einer „andern Gnosis und Lehre" über, zu einer Anweisung über die „beiden Wege", den Weg der Finsternis und den des Lichtes. Diese „beiden Wege" (wohl ein alter, ursprünglich jüdischer Proselyten-Katechismus) finden sich auch in Didache 1—5 wieder, in sehr starker Verwandtschaft mit Barn, aber auch mit vielen Abweichungen und in einer andern Anordnung. Die Frage, welche der beiden Schriften den alten jüdisch-christlichen Sittenkatechismus in der ursprünglicheren Form enthält, ist viel untersucht worden, kann aber nicht mit Sicherheit gelöst werden, wenn man auch annehmen darf, daß die Form von Barn ursprünglicher ist. — Im kirchlichen Altertum genoß das Schriftstück ein hohes Ansehen. Der alexandrinische Clemens, der erste sichere Zeuge für den Brief, schreibt ihn bereits Barnabas dem „Apostel", also dem bekannten Missionsgenossen des Paulus, zu und rechnet ihn zu den heiligen Schriften, wenn er ihn auch diesen nicht ganz gleich stellt; er führt öfters Stellen aus ihm an. Eusebius zählt ihn zu den Antilegomenen (Kirchengesch. VI 13 6), und im Sinaiticus steht er als Teil, wenn auch am Schluß des NT.s. Origenes nennt ihn (Gegen Celsus I 63) den „katholischen Brief des Barnabas". Die Überlieferung, der Brief sei von Barnabas geschrieben, die also bis ins 2. Jh. hinaufreicht, findet in dem Schreiben selber, das in seinem ganzen Wortlaut keinen Autornamen, auch keinen Namen aus dem Kreise der Leser nennt und keine Ortsandeutung macht, nicht die geringste Stütze. Hier redet kein geborener Jude, sondern ein früherer Heide, ein großer Verächter des jüdischen Volkes, der Israel jede Erwählung, jede Verbindung mit Gott abstreitet, vgl. etwa 4 6–8 13 14: es ist die am strengsten antisemitische Schrift des Urchristentums. Ein Heidenchrist, ein unbekannter Lehrer der

nachapostolischen Zeit, ist es, der hier spricht. Da alles Persönliche, Gelegenheitsmäßige fehlt, keine Zuschrift an der Spitze, kein Gruß am Ende steht, ist das Schreiben auf den ersten Blick als eine Epistel, ein Traktat in einer sehr losen Briefform, zu erkennen. Man kann auch gar nicht mit Bestimmtheit sagen, wo das merkwürdige Schriftstück entstanden ist. Vielleicht darf man auf Ägypten raten, weil die „beschnittenen Götzenpriester" in 9 6 auf Ägypten deuten, wo die Beschneidung bei der Priesterkaste in Brauch stand; Syrien ist wegen der fehlerhaften Angabe von 9 6, alle Syrer und Araber seien beschnitten, ausgeschlossen. Auf Ägypten führt auch noch die früheste Bezeugung des Schriftstückes durch Clemens von Alexandrien und Origenes. — Leider ist auch die genauere zeitliche Datierung von Barn schwierig. Der jüdische Tempel ist zerstört 16 4f., also liegt das Jahr 70 hinter dem Briefe. Andrerseits kann man ein Schreiben, das Clemens von Alexandrien dem „Apostel Barnabas" zuschreibt, nicht gut nach 140 ansetzen. Auch war es in der Mitte des 2. Jh., als die großen gnostischen Schulen und Marcion mit ihrer schroffen Kritik am Judentum und mit ihrer Verwerfung und Umdeutung des AT.s auftraten, nicht mehr gut möglich, daß ein Lehrer der Kirche über das AT und das Judentum so schrieb, wie Barn es tut. In dem weiten Zeitraum von 70—140 muß die Epistel entstanden sein; sie mag eher in die erste Hälfte dieses Abschnittes als in die ersten Jahrzehnte des 2. Jh. fallen. Zwei einzelne Stellen, die von der Forschung benutzt worden sind, um zu einer bestimmteren Datierung zu gelangen, leisten diesen wünschenswerten Dienst leider nicht. Die eine steht 4 4f. Dort wird die Prophetie aus Daniel 7 24 und 7 7f. herangezogen von den zehn Königen, denen ein elfter, kleinerer König folgt, indem er drei von seinen Vorgängern „erniedrigt". Man soll das natürlich auf römische Kaiser anwenden; aber je nachdem man die Kaiserreihe mit Cäsar oder Augustus beginnt und die Kaiser des Jahres 69/70 gar nicht oder einen, zwei, alle drei einrechnet, kann der elfte Kaiser jeder Herrscher von Titus bis Trajan sein; und die „Erniedrigung" der drei durch den elften kann ebenfalls sehr verschiedene Deutung (auf Vespasian, Nerva, den wiederkehrenden Nero u. a.) finden. Die zweite Stelle ist 16 3f., wo von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels geredet wird; aber wir wissen nicht, in welcher Zeit ein Wiederaufbau des Tempels, und zwar als des jüdischen Nationalheiligtumes, nicht als eines Tempels für den Jupiter vom Capitol, geplant war. Wenn endlich wirklich die syrische Baruchapokalypse (61 7), und nicht eine Vorlage von ihr, in 11 9 zitiert ist, so wird damit die Zeit des Barn auch nur ungefähr auf die erste Hälfte des 2. Jh. festgelegt; Ansätze unter Vespasian, Domitian oder Nerva sind aber wenigstens dadurch ausgeschlossen.

Zweites Kapitel: Die Erzählungsbücher

Die überragenden Vertreter der Erzählungsbücher, die das Urchristentum hervorgebracht hat, sind die vier Evangelien des Kanons und die lukanische Apostelgeschichte. Hinzu kommen Reste „apokrypher" verloren gegangener Evangelien, des Hebräer-, Ägypter- und Petrusevangeliums. Hingegen gehören die verhältnismäßig zahlreich und vollständig erhaltenen apokryphen Apostelgeschichten, von denen die wichtigsten und ältesten in R. A. Lipsius und Bonnet, Acta apostolorum apocrypha und in Henneckes Ntlichen Apokryphen übersetzt sind, nicht mehr zur urchristlichen Literatur; die früheften unter ihnen sind erst in der 2. Hälfte des 2. Jh. geschrieben.

§ 23. Die synoptischen Evangelien

A. Die synoptische Frage

1. Das Problem. Geht man an die Lektüre der vier Evangelien heran, so merkt man bei genügender Aufmerksamkeit sehr bald, daß die drei ersten Evangelien dem vierten gegenüber eine besondere, eng zusammengehörende Gruppe bilden. Die Reden, Taten und Geschicke Jesu und die Schauplätze der Begebenheiten sind hier und dort ganz verschieden (vgl. noch § 24). Wenn man weiter vom vierten Evangelium ganz absieht und nur die drei ersten unter sich betrachtet, so sieht man rasch: ihre steten gegenseitigen Berührungen sind so stark, daß man unbedingt auf eine nähere literarische Verwandtschaft unter ihnen schließen muß und sich nicht mit der Auskunft benügen kann, ihre große Ähnlichkeit sei einfach aus der Überlieferung der nämlichen Begebenheiten zu erklären. Weil die drei ersten Evangelien eine gemeinsame Betrachtung verlangen und erlauben, weil sie „zusammengeschaut" werden müssen, haben sie in der Wissenschaft seit etwa 150 Jahren den Namen: Synoptiker bekommen.

Worin besteht nun die gemeinsame Verwandtschaft? Um einen bequemen und raschen Einblick in sie zu erlangen, nehme man die „Synopse der drei ersten Evangelien" von A. Huck zur Hand, [7] 1928, ein für jede Arbeit an den Evangelien unentbehrliches Hilfsmittel, in dem in Parallelspalten die drei ersten Evangelien nebeneinander abgedruckt sind. Die Verwandtschaft der Synoptiker besteht 1. in der gemeinsamen Anlage und der Gesamterzählung. Jesu Auftreten knüpft bei allen dreien an die Wirksamkeit des Täufers an, verläuft dann in Galiläa und den angrenzenden Gegenden östlich und nördlich vom galiläischen Meere und endet mit dem Zuge nach Jerusalem, dem einzigen, den die Synoptiker berichten. Gewisse Höhepunkte der Erzählung, wie Zusammenstöße mit den Gegnern, Wunder (Speisung der 5000), das Petrusbekenntnis treten deutlich heraus, und namentlich die entscheidenden Jerusalemer Tage sind in den drei Evangelien außerordentlich ähnlich erzählt. Bei Joh ist das — abgesehen von Leiden und Auferstehung — alles anders. 2. Die

Aufeinanderfolge auch der einzelnen Erzählungseinheiten (Perikopen) ist in vielen größeren Abschnitten die nämliche. Man vergleiche etwa den Eingang Mk 1 1–15 oder Mk 8 27—9 13 mit den Parallelen bei Mt und Lk. 3. Die Übereinstimmung erstreckt sich ferner auf Einzelheiten des Wortlautes, vgl. als sehr bezeichnend das Anakoluth Mk 2 10 Mt 9 6 Lk 5 24 oder das mediale ἀπεκρίνατο Mk 14 61 Mt 27 12 Lk 23 9 statt des sonst üblichen Passivums ἀπεκρίθη. 4. Die atlichen Zitate, die die Synoptiker bringen, stimmen im Wortlaute überein, auch an Stellen, wo die LXX anders liest, vgl. Mk 1 3 Mt 3 2 Lk 3 4 mit τρίβους αὐτοῦ, wo sie τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν hat. Diese kurzen Hinweisungen mögen genügen. Das alles ist um so weniger Zufall oder einer bloß mündlichen Formung des Stoffes zu verdanken, als die ursprüngliche Überlieferung doch aramäisch war, Jesus selber aramäisch gesprochen hat und seine Worte in den griechischen Synoptikern erst Übersetzung sind.

Nun aber das Gegenbild. So sehr die Synoptiker miteinander verwandt sind, so zeigen sich doch auf Schritt und Tritt tiefgehende Unterschiede. Sie sind 1. in den gemeinsamen Abschnitten da. Die Worte Jesu, bei denen wir doch vor allem völlige Übereinstimmung erwarten möchten, und auch die erzählenden Abschnitte sind immer nur in einzelnen kurzen Sätzen und Satzabschnitten bei den drei Evangelien oder auch nur bei zweien von ihnen wörtlich genau gleich; daneben zeigen sich stets große Unterschiede. Jedes Evangelium hat seine bestimmte Erzählungsweise und seinen eigenen Stilcharakter auch in den gemeinsamen Abschnitten. 2. Aber auch weitgehende sachliche Unterschiede finden sich. Es gibt Stoffe, die der eine Evangelist hat, während sie den beiden andern fehlen. Die Geburtsgeschichten fehlen bei Mk ganz, Mt 1 f. und Lk 1 f. bringen sie, aber durchaus unabhängig voneinander; jeder erzählt die Geburt Jesu anders. Das Gleichnis von der von selbst wachsenden Saat steht nur bei Mk 4 26–29; die schönen Erzählungen vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samariter, vom Pharisäer und Zöllner, auch die vom reichen Manne und armen Lazarus stehen nur bei Lk; die Gleichnisse vom Unkraut im Acker und vom Schatz im Acker, von der kostbaren Perle, von den Arbeitern im Weinberge lesen wir nur bei Mt. Die Bergpredigt steht bei Mt als ein Ganzes, bei Mk fehlt sie, bei Lk findet sich ihr Stoff zum Teil wieder, aber in anderer Formung und über eine ganze Reihe von Kapiteln zerstreut (in Kapp 6, 11, 13, 14, 16). Die Leidensgeschichte wird von den drei Evangelisten im Ganzen mit großer Übereinstimmung erzählt, aber starke Unterschiede im Einzelnen finden sich auch da: von den Kreuzesworten bringen Mk (15 34) und Mt (27 46) nur das eine: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen; gerade dieses Wort fehlt bei Lk, der dafür drei andere hat: 23 34 43 46. In den Auferstehungsgeschichten erscheint der von den Toten erweckte Herr seinen Jüngern nach Mk (16 7, der eigentliche Mk-Schluß fehlt) und Mt (28 16–20) in Galiläa, Lk hingegen kennt nur Erscheinungen in und bei Jerusalem 24 13–53; nur Mt hat die Erzählung von den Grabeswächtern und vom Betrug der Hierarchen 27 62–66 28 11–20, nur Lk die von den Emmausjüngern 24 13–35.

2. Lösungsversuche. Vier Arten von Hypothesen sind aufgestellt worden, um diese verwickelten Verhältnisse der drei ersten Evangelien zueinander zu erklären, das „synoptische Problem" zu lösen. Man nennt sie die Traditions-, die Urevangeliums-, die Fragmenten- und die Benutzungshypothese.

Die Traditionshypothese (Gieseler 1818) nimmt an, daß die Synoptiker unmittelbar aus der mündlichen Überlieferung schöpften, die in den Urkreisen sich herausgebildet und einen festen Erzählungstypus angenommen hatte. Dieser noch freie, aber doch auch wieder in Wortlaut und Aufeinanderfolge der Erzählungen bereits geformte Stoff sei von den Evangelisten in ihre Bücher aufgenommen worden. Er hätte vorher bereits verschiedene Prägung erhalten, sie war judenchristlich und heidenchristlich umgestaltet gewesen, hätte auch schon den Übergang vom Aramäischen in die griechische Sprachform durchgemacht, alles in der mündlichen Überlieferung. Die Urevangeliumshypothese (Eichhorn 1804) forderte für die Synoptiker wegen ihrer allzu nahen Verwandtschaft eine gemeinsame schriftliche Grundlage; ursprünglich aramäisch, wurde sie sehr bald ins Griechische übertragen. Dies Urevangelium lief nach ihr in verschiedenen Formen und Abschriften um, wurde hier mehr, dort weniger, hier so, dort anders erweitert und bearbeitet. Jeder der Evangelisten benutzte andere Exemplare des Urevangeliums, dessen ursprünglicher Bestand aus den allen dreien gemeinsamen Abschnitten zu erkennen ist. So konnte, wenn auch mit sehr verwickelten Annahmen, die Verwandtschaft von dreien und zweien der Synoptiker, sowie das Sondergut jedes einzelnen erklärt werden. Die Fragmentenhypothese oder Diegesentheorie (Schleiermacher 1817) löste das einheitliche Evangelienbuch der eben angeführten Hypothese in eine große Reihe kleinerer schriftlicher Erzählungseinheiten auf. In den ältesten Kreisen wurden bereits einzelne Worte und Taten Jesu (nicht zusammenhängende Bücher) aufgezeichnet, und diese einzelnen Diegesen (Erzählungen) liefen in Palästina, bald auch außerhalb des Landes bei den Christen um. Das, was in den einzelnen Diegesen stand, war verschiedenen Inhalts (Gleichnisse, Sprüche, Wunder, Streitgespräche, Erzählungen aus der Passions- und Auferstehungszeit), und selbstverständlich war es, daß die nämlichen Worte und Begebenheiten in verschiedener Form verbreitet waren. Unsere Evangelien sind durch Sammlung der Diegesen entstanden; sie sind Sekundärbildungen, Anschwemmungen, die aus den vorangegangenen, sehr mannigfaltigen kleineren Einzelstücken gebildet wurden. — Die Benutzungshypothese weicht grundsätzlich von den drei angeführten Hypothesen darin ab, daß sie die drei Evangelien nicht unabhängig voneinander entstanden sein läßt, sondern sie miteinander in unmittelbare Berührung bringt. Das erstentstandene ist vom zweiten, die beiden vorangehenden sind vom dritten benutzt worden. Sehr alt (Augustin) ist die Anschauung, daß Mt das älteste Evangelium sei, daß Mk das erste Evangelium gekannt und benutzt habe. Dem dritten Evangelium Bekanntschaft mit den beiden andern zuzuschreiben, mußte immer sein Prolog nahelegen.

Aber auch andre Kombinationen sind in der langen Geschichte der Hypothese aufgetaucht: Mk der jüngste, er kennt und benutzt die beiden andern (so auch die Tübinger Schule), oder aber: Mk ist das älteste Evangelium, Mt und Lk benutzen ihn (Lachmann 1835, Weiße 1838).

3. Die Zweiquellentheorie. Die Lösung des Problems, die nach langen Kämpfen der verschiedenen Anschauungen gegenwärtig in der Wissenschaft nahezu die Alleinherrschaft erlangt hat, ruht auf einer Verbindung der Benutzungshypothese mit einer stark abgewandelten Urevangeliumshypothese. Dabei ist gerade von der neuesten Wendung synoptischer Arbeit aber auch das Berechtigte an der Traditions- und an der Diegesentheorie mehr als früher an das Licht gezogen worden. Man bezeichnet die neue Lösung mit wissenschaftlichem Namen als die Zweiquellentheorie, weil sie den Stoff, den die Synoptiker gemeinsam haben, auf zwei Quellen zurückführt. Die beiden Grunderkenntnisse, die die Zweiquellentheorie ausmachen, sind diese:

I. Mk ist die eine Quelle für Mt und Lk (anders gefaßt: das kurze Evangelium ist von den beiden längeren benutzt).

II. Über Mk hinaus benutzen Mt und Lk noch eine zweite Quelle, die fast ausschließlich Worte Jesu enthielt.

I. Mk ist die eine Quelle für Mt und Lk. — Dieser Satz läßt sich mehrfach und eindringlich beweisen.

1. Aus der Stoffauswahl. Der Erzählungsstoff des Mk kehrt bei den beiden andern wieder. Bei Mt liegt die Sache so, daß er fast den ganzen Mk-Stoff, mit Ausnahme von acht kurzen Perikopen, bringt. Unterbrochen wird der Mk-Stoff bei ihm vor allem durch die großen Redestücke (5—7, 10 usw.), in denen er meist den ihm und Lk gemeinsamen Stoff wiedergibt, an dem Mk keinen Anteil hat (vgl. unten). Auch bei Lk kehrt nahezu der ganze Mk wieder, mit Ausnahme von etwa zwölf zusammenhängenden Mk-Stücken, von denen manche sehr geringfügig sind, Einzelverse und -angaben, unter denen aber freilich auch ein sehr umfangreiches steht: Mk 6 45—8 26, die „große Lücke" des Lk, eine Perikopenreihe, aus der kein einziges Stück sich bei Lk wiederfindet. Nimmt man an, Mk sei nicht die Vorlage der beiden andern gewesen, sondern er benutze seinerseits den Mt oder den Mt und Lk, dann kann man nicht erklären, warum er all die schönen und wertvollen Stoffe, die er bei Mt in den trefflichen Kompositionen der Bergpredigt, der Aussendungsrede, des Parabelkapitels, der großen antipharisäischen Streitreden usw., bei Lk etwa in dem Reisebericht 9 51—18 14 las, wegließ. Und wenn man darauf hingewiesen hat, daß Mk mehr die Taten als die Worte Jesu darstellen wollte, so ist zu erwidern, daß von ihm aus den beiden andern Evangelisten auch eindrucksvolle Wunderberichte, die Geburtsgeschichte gar nicht zu erwähnen, übergangen worden wären. Warum schrieb Mk überhaupt, wenn er gar nichts Neues, sondern nur einen verkürzten Auszug bieten konnte? — So folgt schon aus der Auswahl des Stoffes, daß Mk das älteste Evangelium und die Vorlage der beiden andern ist.

2. Sehr wichtig ist die weitere Beobachtung, die sich aus der Anordnung und Aufeinanderfolge der Stoffe bei den drei Synoptikern ergibt: Mt und Lk bringen nicht nur den gleichen Stoff wie Mk, sondern sie bringen ihn auch in der gleichen Reihenfolge, und wenn Mt und Lk einmal von Mk abweichen, so läßt sich gewöhnlich erkennen, warum sie ihrer Vorlage nicht gefolgt sind und dartun, daß Mk der ursprüngliche ist. Die Wunderheilungen z. B. sind bei Mk weithin über das ganze Buch zerstreut; Mt hat eine Anzahl dieser Wunderberichte in einem größeren Abschnitt zusammengestellt, den er in 8 und 9 nach der Bergpredigt bringt. Er zeigt darin Jesus, den Heiland, nachdem er 5—7 Jesus, den Prediger der neuen Gerechtigkeit, dargestellt hat. Dabei verrät er sich noch dadurch, daß er aus Mk 1 44 das Verbot: Sieh zu, sage niemand etwas! in der Heilung des Aussätzigen beibehält Mt 8 4, während er die Geschichte hinter die Bergpredigt verlegt, da doch Jesus „viel Volk" nachfolgte und die Heilung sah. Mk ist also der ursprüngliche Berichterstatter. Oder ein Beispiel aus Lk: Er stellt Jesu Besuch in Kapernaum an den Anfang seiner Predigttätigkeit 4 16–30, während er nach Mk 6 1–6 erst viel später stattgefunden hat. Dabei sagt aber auch bei Lk Jesus: Überhaupt werdet ihr zu mir das Gleichnis sagen: „Arzt hilf dir selber! Was wir von dir als in Kapernaum geschehen gehört haben, tue auch hier in deiner Vaterstadt!" Nach Lk aber hat Jesus damals noch gar nichts in Kapernaum getan. Wieder zeigt sich die Reihenfolge des Mk als die ursprüngliche. — Im allgemeinen läßt sich für die Ursprünglichkeit der Mk-Folge noch anführen, daß an den Stellen, wo Mt oder Lk von Mk abweichen, sie es niemals gemeinsam tun. Aus all dem folgt: Mk ist die Vorlage der beiden andern gewesen.

3. Aus dem sprachlichen Ausdruck läßt sich dasselbe beweisen, sowohl, wenn man auf die Darstellung im allgemeinen achtet, wobei es sich zeigt, daß Mk den schlichtesten, volkstümlichsten Stil unter den dreien, die geringste Periodisierung, eine behagliche Breite hat (vgl. die Wunderberichte bei ihm und bei Mt), als bei der Betrachtung des Einzelnen. Mk steht ganz ohne Frage dem semitischen (aramäischen) Sprachboden, dem das Evangelium Jesu entsprossen ist, viel näher als die beiden andern. Von diesen hat jeder in seiner Weise eine Reihe von Verbesserungen am Mk-Stile vorgenommen, seine Satzverbindungen (und . . . und . . . und) in schöne Satzgefüge verwandelt, seine Breite zusammengestrichen, seine schlichten volkstümlichen Ausdrücke vermieden, durch feinere, mehr schriftgriechische ersetzt. Das alles kann im einzelnen immer und immer wieder beobachtet werden, und es ist sehr lehrreich, mittels der Synopse eine Reihe von Abschnitten der drei ersten Evangelien miteinander zu vergleichen. Als bekanntes, berühmtes Beispiel sei hier die Art genannt, wie das vulgär-helleniſtische κράβαττος, das für den literarisch Gebildeten sehr schlecht klang, Mk 2 1–12 ganz unbefangen viermal gebraucht wird, während es in Mt 9 1–8 und Lk 5 17–26 sorgfältig ausgemerzt ist.

4. Daß Mk der älteste von den drei Synoptikern ist, läßt sich auch inhaltlich durch die Beobachtung beweisen, daß, wo Unterschiede theo-

logischer Art vorliegen, die unentwickelteren Anschauungen bei Mk, die fortgeschritteneren bei Mt und Lk vorliegen, vgl. etwa die Verstärkung Mt 8 16 Lk 4 40 gegenüber Mk 1 34; die sehr bezeichnende Änderung, die Mt 19 16 (τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ) am Texte des Mk (τί με λέγεις ἀγαθόν) vornimmt, und die andere, die Mt 15 58 gegenüber Mk 6 5f. steht; den Kreuzesruf Mk 15 34 gegenüber den drei Worten Lk 23 34 43 46.

Aus all diesen Beobachtungsreihen kann der sichere Schluß gezogen werden, daß Mk die eine Quelle und die für ihre Erzählung maßgebende Vorlage für Mt und Lk gewesen ist.

II. Der zweite große Satz der Zweiquellentheorie lautet: *Über Mk hinaus benutzen Mt und Lk noch eine zweite Quelle, die vornehmlich Reden Jesu enthielt.*

Der Beweis für diese Tatsache ist, sobald der erste Satz, der von Mk handelt, zugegeben wird, nicht schwer zu führen. Etwa ein Drittel des Mt und etwas mehr als ein Viertel des Lk bestehen aus gemeinsamen Stücken, die bei Mk fehlen. Und zwar sind es Redestücke, Worte Jesu verschiedensten Inhaltes (und einige Worte des Täufers). Anzunehmen, daß Lk die Stücke aus Mt entnommen habe oder umgekehrt, verbietet schon die ganz verschiedene Anordnung der Stücke hier und dort und ihre verschiedene Textform, die sich manchmal bei Mt, manchmal bei Lk als ursprünglich erweist. So muß hier eine zweite den beiden gemeinsame Quelle vorliegen. Sie führt, ihres Inhaltes wegen, in der Wissenschaft die Bezeichnung: *Redequelle*, Spruchsammlung, Logiaquelle (Abkürzung Q = Quelle).

Den Stoff, den Mt und Lk aus Q übernehmen, bringen sie beide, wie gesagt, in einer ganz verschiedenen *Anordnung*. Lk bietet ihn im wesentlichen in den beiden „Einschaltungen", in der „kleinen" 6 20—8 3 und in der „großen" 9 51—18 14, dem Reisebericht (Jesus zieht von Galiläa zum Passahfeste nach Jerusalem). Mt hingegen verfährt planvoller: er sucht sich Stellen aus, an denen auch bei Mk Jesus redend eingeführt wird, und erweitert die kurzen Redestücke des Mk durch den Stoff aus Q (Ausnahme: die Bergpredigt hat nur eine Anknüpfung an der Schilderung der Menge bei Mk). Sechs solcher großen Redekompositionen, wesentlich aus Q-Stücken zusammengesetzt, sind über das Evangelium hin zerstreut: 5—7 die Bergpredigt; 10 die Aussendungsrede (Mk 6 6—11); 13 die Gleichnisrede (Mk 4); 18 die Jüngerrede (Mk 9 33—37 42—50); 23 die Pharisäerrede (Mk 12 38—40); 24 und 25 die große Rede vom Ende (Mk 13). Beachte nun noch die Schlußstriche, die Mt am Ende seiner großen Reden zieht 7 28 11 1 13 53 19 1 26 1. Nur geringe Reste der Spruchquelle stehen bei Mt außerhalb dieser Reden (vgl. z. B. Mt 11 2—19 12 22—45; auch 22 1—14).

Genaue Untersuchung an der Hand von Mt und Lk erlaubt noch einige Aufstellungen über die *ursprüngliche Gestalt* dieser Quelle zu machen. Die Reihenfolge, in der die Stücke bei Lk und auch bei Mt erscheinen, ermöglichen ihre ungefähre Wiederherstellung. Sie mag mit der Predigt des Täufers und mit der Versuchungsgeschichte begonnen haben, dann kam die größere, grundlegende Rede, die mit den Seligpreisungen

anfängt und bei Mt zur „Bergpredigt" gestaltet ist, im Umfange etwa der lukanischen Fassung Lk 6 20–49. Eine weitere Gruppe von Worten Jesu war zusammengeordnet zu einer Auseinandersetzung mit dem Täufer Lk 7 17–35 und einer Missionsrede an die Jünger Lk 10 2–24. Es folgten Reden Jesu an und über seine Gegner: die Worte über die Beelzebubanklage und die Zeichenforderung sowie die Pharisäerrede Lk 11 15–52. Eine weitere Gruppe von Herrenworten muß Mahnworte und Anweisungen für die Jünger zusammengestellt haben. Hier standen gewisse Teile der matthäischen Bergpredigt (vom Sorgen und Schätzesammeln, vom innern Licht, Lk 12), Jüngerrede Mt 18 7 12–22. Das Büchlein schloß mit einem Ausblick in die Zukunft; an seinem Ende standen die Parusierede Lk 17 23–37, Gottesreichgleichnisse Lk 13 18–21 Mt 13 31–33 44–46, das große Gastmahlgleichnis Mt 22 1–14 und das von den anvertrauten Pfunden Mt 25 14–30 Lk 19 12–17 als ein Gleichnis vom Weltgericht. So etwa scheint, in den Hauptzügen, das Aussehen der Spruchquelle gewesen zu sein (vgl. noch die Wiederherstellung der Quelle, aus ihren Zusammenhängen bei Mt und Lk herausgelöst, in v. Harnacks Untersuchung: Sprüche und Reden Jesu, 1907 (Beiträge zur Einleitung in das NT II) S. 88—102 und vor allem die Übersetzung S. 175—188, die die eigentliche Wiederherstellung bietet).

Die Redequelle muß aus den Urkreisen herstammen, und gewöhnlich wird, wohl mit Recht, auf sie das bekannte Wort des Papias (bei Eusebius, Kirchengesch. III 39 16) gedeutet: Matthäus habe in hebräischer Sprache die Worte Jesu zusammengestellt. Wer diese Überlieferung verwirft, kann über den Verfasser der Quelle überhaupt nichts sagen. Ihr Ursprung mag sehr früh, in den 50er Jahren des 1. Jh. liegen, sie ist auf jeden Fall vor 70 entstanden; bald muß sie auch ins Griechische übersetzt worden sein, denn Mt sowohl wie Lk benutzen sie in griechischer Gestalt.

4. Weitere Probleme der synoptischen Forschung. Die beiden dargelegten und kurz bewiesenen großen Erkenntnisse, auf denen die Zweiquellentheorie steht, geben die Grundlage zur Lösung der synoptischen Frage ab. Im einzelnen muß aber noch an sehr vielen Stellen weiter gearbeitet werden, und auch auf dem anscheinend bereits gesicherten Gebiete gibt es genug Rätselfragen. Die eine oder andere möge hier noch gestreift werden. Wie ungemein verwickelt und schwierig gerade bei den Synoptikern die Textfrage liegt, ist an anderer Stelle (§ 17) dargelegt worden. Sie spielt aber sehr stark auch in die höhere Kritik hinein. Wie diese erst nach Erledigung der Textfrage zu endgültigen Ergebnissen kommen kann, so sind auch die Textfragen nicht zu lösen ohne stete Berücksichtigung der synoptischen Lage.

Eine andere wichtige Frage, mit der die Forschung sich viel beschäftigt hat, betrifft die ursprüngliche Gestalt des Mk. Ist unser kanonisches Mk-Evangelium im wesentlichen das Mk-Evangelium des 1. Jh. oder hat dieses größere Umgestaltung erlebt. Auch abgesehen von dem (verfehlten) Versuch, das synoptische Problem durch eine Urmk-Hypothese zu lösen, ist man auf diese Frage gekommen, weil man am Mt- und Lk-Texte, wenn man ihn mit Mk verglich, eine Reihe von Beobach-

tungen machen mußte, die darauf hinzuweisen schienen, daß sie einen andern als unsern Mk-Text lasen. Beide lassen z. B. das Gleichnis von der von selbst wachsenden Saat Mk 4 26–29 weg, weiter die Taubstummenheilung 7 32–37, den Blinden von Bethsaida 8 22–26, den ersten Besuch Jesu im Tempel 11 11 u. a. Haben sie in dem Mk, der ihnen vorlag, diese Stücke nicht gelesen? Umgekehrt haben sie gemeinsam einige Stücke, die nicht bei Mk stehen, von denen man aber nicht gut annehmen möchte, daß sie in der Redequelle enthalten waren, wie z. B. die Erzählung vom Hauptmann aus Kapernaum Mt 8 5–13 Lk 7 1–10. Zu diesen Beobachtungen tritt die andere hinzu, daß an sehr vielen Stellen des den drei Evangelien gemeinsamen Textes Mt und Lk in der gleichen Weise von Mk, ihrer Vorlage, abweichen, durch Zusätze, durch Auslassungen, durch Umstellungen und andre Veränderungen. Um eine Reihe von Beispielen nur aus Mk 1 zu geben: Mk 1 2 lassen Mt und Lk den Maleachi-Spruch ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω κτλ. weg, Mt 3 5 Lk 3 3 wird von beiden die περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου erwähnt, die bei Mk fehlt; Mk 1 7 steht κύψας, das in den beiden andern fehlt; Mk 1 8 hat bloß ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Mt 3 11 Lk 3 16 setzen hinzu καὶ πυρί; zwischen Mk 1 9–45 kommt zehnmal εὐθύς oder εὐθέως vor, in den Parallelen bei Lk nur einmal 5 13, bei Mt nur dreimal 3 16 4 20 22; Mk 1 10 sieht Jesus die Himmel sich öffnen, Mt 3 16 Lk 3 21 wird objektiv erzählt: die Himmel öffneten sich; ebenda gebraucht Mk für das Öffnen der Himmel σχίζεσθαι, Mt und Lk sagen ἀνεῳχθῆναι, der Geist kommt bei Mk εἰς αὐτόν, bei Mt und Lk ἐπ' αὐτόν; Mk 1 13 steht καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, was bei Mt und Lk fehlt; versucht wird ebenda Jesus vom Satan, bei Mt 4 2 Lk 4 2 vom Teufel (διάβολος); die Worte καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου von Mk 1 29 fehlen Mt 8 14 Lk 4 38; zum Berichte von Mk 1 31 setzt Mt 8 15 hinzu ἠγέρθη, Lk 4 39 ἀναστᾶσα; Mk 1 33 fehlt bei Mt und Lk, zur Bitte des Aussätzigen Mk 1 40 setzen Mt 8 2 Lk 5 12 κύριε hinzu, ebenso steht Mt 8 2 Lk 5 12 ein ἰδού, das Mk 1 40 fehlt, hingegen steht Mk 1 41 σπλαγχνισθείς, das Mt und Lk nicht bringen; das εὐθύς von Mk 1 42 erscheint bei Mt 8 3 Lk 5 13 als εὐθέως; Mk 1 43 καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν fehlt bei Mt wie bei Lk. In dieser Weise genau durchverglichen, zeigen Mt und Lk in den gemeinsamen Stücken aus Mk Hunderte von ganz kleinen, sachlich belanglosen Abweichungen. Die Lösung des Problems, das durch diese Erscheinung gestellt ist, muß wohl in doppelter Richtung gesucht werden: 1. wird man als sicher annehmen, daß wir nicht denselben Mk-Text haben, wie ihn Mt und Lk vor sich hatten, sondern einen andern, der von jenem sich in ähnlicher Weise unterschied, wie etwa zwei Handschriften von einander abweichen, oder so wie in den uns erhaltenen Textformen (B ℵ auf der einen, den alten Lateinern und Syrern auf der andern Seite) der Wortlaut der Überlieferung auseinandergeht. 2. In einer Reihe von Fällen können aber Mt und Lk auch unabhängig voneinander dazu kommen, in der nämlichen Weise an den aus Mk übernommenen Stücken zu ändern. Sie periodisieren die schlichten Sätze des Mk-Stiles; sie lassen in den Geschichten viele Einzelheiten, die Mk in

der hellen Freude des Erzählens bringt, weg; sie müssen überhaupt, da jeder von ihnen es von vornherein auf eine umfangreichere Evangelienschrift abgesehen hatte, auf Kürzungen an der Mk-Vorlage bedacht sein; eine fehlerhafte Angabe des Mk, wie die von 1 2 — der Spruch stammt nicht aus Jesaias — können sie jeder von sich aus verbessert haben u. a. m. So läßt sich eine Reihe von Änderungen, die sie am Wortlaute des Mk vornahmen, deuten; weitaus die meisten aber sind in der vorher beschriebenen Weise zu erklären. Ganz sicher ist, daß Mk und Lk sich gegenseitig nicht benutzt haben.

Die synoptische Frage ist mit der Zweiquellentheorie endgiltig gelöst. Stets wiederkehrende Versuche, sie umzustoßen — besonders die katholischen Forscher bleiben bei der kirchlichen Annahme von dem Vorrang des Mt stehen — sind noch immer mißlungen: sie haben aber auf neue Teilprobleme aufmerksam gemacht und sind daher zu begrüßen.

Damit ist jedoch die Arbeit an den Evangelien nicht beendet. Über diese und ihre Quellen hinaus wollen wir zu Jesus selber vordringen. Da erheben sich die schwerer zu lösenden Fragen: Wie weit hat die Überlieferung, sei sie nun schriftlich oder mündlich gewesen, die Worte und Erzählungen von Jesus verändert, ehe sie in den zwei Quellen ihre endgiltige Gestalt für uns gewonnen hat? Was liegt überhaupt vor den zwei Quellen? Um diese Fragen zu lösen, muß die Arbeitsweise und die Entstehungsgeschichte von Mk und Q aufs genaueste untersucht werden. Für die Spruchquelle haben Wernle (Die synoptische Frage, 1899), Wellhausen (s. § 31 2) und Harnack (Sprüche und Reden Jesu, 1907, Beiträge zu Einleitung in das NT II) Wertvolles geleistet. Die Analyse des Mk ist von Joh. Weiß (Das älteste Ev., 1903), der übrigens auch tiefdringende Untersuchungen zur Spruchquelle in der 7. Aufl. des Meyerschen Handkommentars zu Lk, 1892, gemacht hat, dann von Wellhausen und Wendling (Ur-Mk, 1905. Die Entstehung des Mk-Ev., 1908) gefördert worden. Die richtige Erkenntnis, daß die Rahmenerzählung des Mk spät und willkürlich, in ihren chronologischen und geographischen Angaben fast wertlos, die Einzelerzählung alles ist, hat K. L. Schmidt 1919 (Der Rahmen der Geschichte Jesu) endlich gründlich bewiesen.

Neben der Analyse hat der Vergleich zwischen Mk und Q zu stehen, der dadurch möglich ist, daß eine ganze Anzahl von Worten Jesu bei beiden überliefert ist. Er zeigt nicht, wie Wellhausen meint, den Vorzug des Mk vor Q sondern ihre Gleichwertigkeit und wohl auch Gleichaltrigkeit. Weiter verrät er uns, wie weit die Worte Jesu vor ihrer schriftlichen Niederlegung in den beiden Quellen sich verändert hatten; manchmal ist nur die Form, manchmal auch der Inhalt geändert, allermeist aber Form und Inhalt vortrefflich erhalten. Noch ist hier viel Arbeit zu tun.

Einen neuen Ansatz der Forschung bedeutet die Untersuchung der literarischen Form der Einzelstücke, ihrer Bildungs- und Überlieferungsgesetze. Von A. Jülicher für die Gleichnisreden begonnen (2 Bde. 1889,

1899, Neudruck 1910), von M. Dibelius (Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919) mit neuen ästhetischen Betrachtungsweisen fortgesetzt, ist diese Arbeit von R. Bultmann auf den ganzen Stoff ausgedehnt worden (Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921) und weist einen neuen erfolgreichen Weg. Doch hat man sich auch hier vor Einseitigkeit und Übertreibung zu hüten wie sie etwa G. Bertram: Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, 1922, zeigt. Vgl. noch K. L. Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgem. Literaturgeschichte im „Eucharisterion" für H. Gunkel, II 1923, und zur Methode die übersichtliche Darstellung und zutreffende Kritik von E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode, 1924.

So ist in der Synoptikerforschung noch viel Gelegenheit zu lohnender Arbeit, auch nachdem die Lösung des Grundproblems gelungen ist. Freilich wachsen mit jeder Vervollkommnung der Methode auch die Schwierigkeiten, zumal wir, wie gesagt, noch keinen für die feinsten Untersuchungen ausreichenden Text der Evangelien besitzen.

B. Die einzelnen Evangelien

1. Das Markusevangelium. Die altkirchliche Überlieferung über das Evangelium steht bei Papias (Euseb., Kirchengesch. III 39 15): „Markus war Hermeneut (Dolmetsch) des Petrus und schrieb alles, dessen er sich erinnerte, genau auf, freilich nicht in der Reihenfolge, was von Christus gesagt oder getan war; denn er hatte den Herrn weder gehört, noch war er ihm nachgefolgt, vielmehr dem Petrus (wie ich schon sagte), der nach den Bedürfnissen seine Lehrvorträge hielt, aber nicht um eine Zusammenstellung der Herrenworte zu machen. Daher beging Markus keinen Fehler, wenn er einiges so niederschrieb, wie er es in der Erinnerung hatte. Denn nur auf eines achtete er, nämlich nichts auszulassen von dem, was er gehört hatte, oder darin etwas falsch wiederzugeben". — Die vielbehandelte Stelle, deren Angaben Papias selber einem Vertreter der älteren Generation, seinem „Presbyter", verdankt, führt also das zweite Evangelium auf Johannes Markus zurück, einen Mann der ältesten Kreise, keinen Galiläer, sondern einen Jerusalemer Jünger Jesu, Vetter des Barnabas, Begleiter des Paulus und Barnabas auf der ersten Missionsreise, vgl. über ihn Apgsch 12.12 25 13 5 13 15 37 39 Kol 4 10 1 Petr 5 13, auch Philem 24 und 2 Tim 4 11. Der Überlieferung, daß das zweite Evangelium von diesem Markus geschrieben sei, kann man entgegenhalten, daß die Erzählung des Mk bereits durch mündliche, steigernde und umgestaltende Überlieferung der Gemeinde hindurch gegangen sein muß. Auch die Behauptung des Papias, daß Petruserinnerungen im Evangelium niedergelegt seien, läßt sich nur bis zu einem gewissen Grade durch die hervorragende Stellung rechtfertigen, die Petrus in dem Buche einnimmt; man darf nämlich nicht übersehen, daß das im Mt noch viel mehr der Fall ist. Geistreiche Exegese hat in Mk 14 51f. den ungenannten Jüngling, der mit Zurücklassung des Obergewandes floh, für den Verfasser Markus nehmen zu dürfen geglaubt.

Als Abfassungszeit des Evangeliums kommt nach ziemlich übereinstimmender Anschauung die Zeit um 70 in Betracht. 13 14 klingt so, als ob die Zerstörung Jerusalems noch nicht erfolgt, also das Jahr 70 noch nicht erlebt sei. Abfassungsort mag Rom sein, wo Markus sich in der Umgebung des Petrus, auch des Paulus in den 60er Jahren aufgehalten haben soll; auch gewisse Einzelheiten im Texte (z. B. 12 42 der quadrans und 10 12: auch von der Frau kann die Ehescheidung ausgehen) scheinen auf römische Umwelt zu deuten.

Das Buch hat einen einfachen klaren Aufbau. Es beginnt ohne Geburtsgeschichte mit dem Auftreten Johannes des Täufers, der Taufe und Versuchung Jesu und schildert dann die Berufung der ersten Jünger und das erste Auftreten Jesu in Kapernaum 1. Dann erzählt es 2—7 seine Wirksamkeit in Galiläa, scheinbar chronologisch, in Wirklichkeit in große Sachgruppen geordnet: zuerst Streitgespräche mit den Pharisäern 2 1—3 6, dann Berufung der Jünger, Beelzebub-Anklage 3, Gleichnisse 4, große Wunder 5; Jesus in Nazaret, Aussendung der Jünger, Herodes spricht von Jesus, hat Johannes getötet, Rückkehr der Jünger, große Wunder 6. Der Streit Jesu mit den Pharisäern über die Reinheit (Händewaschen) beendet den Abschnitt 7. — Jesus verläßt Galiläa, Nordwanderung und Rückkehr, Speisung der 4000, Zeichenforderung, Gespräch über Zeichen und Speisung, der Blinde von Bethsaida 7 24—8 26. — Ein neuer Abschnitt setzt mit der zweiten Nordwanderung nach Cäsarea Philippi 8 27, dem Bekenntnis des Petrus und der ersten Leidensverkündigung ein, bringt noch mehr Leidensverkündigungen, die Verklärung und endet mit Jesu Jüngerrede in Kapernaum nach der Rückkehr 9. — Mit 10 beginnt die Wanderung nach Jerusalem, auf der neben Leidensverkündigungen besonders die Segnung der Kinder und der reiche Jüngling hervortreten. — Mit dem Einzug 11 nehmen die Jerusalemer Tage ihren Anfang, die von Streitgesprächen mit den Pharisäern, Sadduzäern und Herodianern angefüllt sind und mit der kleinen Apokalypse schließen 13. Dann kommt die Leidensgeschichte 14 f. Mit dem Bericht vom leeren Grab endet das Evangelium 16 1—8, dessen Aufbau auch für die andern entscheidend geworden ist. — Der Zweck der Erzählung ist der, der gläubigen Gemeinde und der ihr sich anschließenden Heidenschaft Jesus Christus als den Gottessohn, mächtig in Werken und Worten, zu zeichnen, dessen geheimnisvolle Würde von den Dämonen verraten, vom Volke nicht erkannt, von den Jüngern aber geschaut worden ist, dessen Leiden und Sterben notwendig war.

Eine kurze Betrachtung verlangt noch der Schluß des Evangeliums. Der alte ursprüngliche Text des Buches endet 16 8; was 16 9—20 in jüngeren griechischen Handschriften und danach in der Lutherbibel steht, ist ein späterer Zusatz, nach glaubwürdiger Überlieferung vom Presbyter Aristion, einem Manne des 2. Jh. Kann aber das Evangelium einst wirklich 16 8 mit dem Mißklang ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen haben? Das ist sehr schwer anzunehmen, wenn es auch nicht ganz unmöglich ist. Ist der ursprüngliche Schluß in sehr früher Zeit verloren gegangen? Oder ist der

Evangelist nicht mehr dazu gekommen, seinem Evangelium das von ihm geplante Ende zu geben? Wir wissen es nicht. Man hat vermutet, daß in Joh 21 oder im Petr-Evangelium (58–60) Nachklänge, Benutzungen des verlorenen echten Mk-Schlusses vorliegen; doch sind auch dies ganz unsichere Annahmen.

2. Das Matthäusevangelium. Der Satz des Papias, den Euseb. (Kirchengesch. III 39 16) erhalten hat: „Matthäus nun stellte in hebräischer Sprache die Worte (τὰ λόγια, nämlich Jesu) zusammen; es übersetzte sie aber ein jeder, so gut es ihm möglich war", kann sich nicht auf unser Mtevangelium, sondern nur auf die Spruchquelle beziehen; denn Mt enthält nicht bloß Worte Jesu und war niemals aramäisch geschrieben. Zwar tritt uns auch sonst eine Überlieferung vom hebräischen Matthäus entgegen; und daß der Zöllner Matthäus, einer der zwölf Apostel, unser erstes Evangelium geschrieben habe, ist von der alten und auch von der späteren Kirche immer behauptet worden. Diese Überlieferung ist aber von der Forschung ziemlich allgemein aufgegeben. Sie ist unmöglich zu halten: Mt ruht auf einer Zusammenarbeitung von Mk und Q — wie kann ein Urapostel, der ein Evangelium schreibt, seinen Stoff aus anderen Quellen schöpfen, seine eigene Erinnerung aber ganz ausschalten? Dazu muß ein Buch, das den griechischen Mk und die griechische Spruchquelle verarbeitet, das den griechischen Wortlaut dieser Quellen auf Schritt und Tritt erkennen läßt, ein griechisches Originalwerk sein, keine Übersetzung aus dem Aramäischen. Was an der Überlieferung über die Schriftstellerei des Apostels Matthäus richtige Erinnerung ist, wurde oben (S. 108) schon hervorgehoben: die Spruchquelle, ursprünglich aramäisch geschrieben, wird auf den Zöllner zurückgehen. Die altkirchliche Überlieferung hat die Verfasserschaft des Apostels Matthäus von Q aus auf das erste Evangelium übertragen, weil die Quelle von diesem übernommen und in schöner, eindrucksvoller, wohlgeordneter Form dargeboten wurde.

Wenn das Evangelium nicht vom Apostel Matthäus geschrieben ist, dann wissen wir nicht, wer sein Verfasser ist. Doch aus dem Werke selber können wir mit ziemlicher Sicherheit erkennen, daß er ein geborener Jude und zwar wohl ein Glied der Diaspora war. Die Art, wie er in der Bergpredigt die Worte Jesu unter dem Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung und der Gerechtigkeit zusammengestellt hat (5 17–19 6 1 6 33 7 12, auch 5 6; alles ohne Parallelen oder gegen sie!), die Beobachtung weiter, daß er gelegentlich bei Anführungen aus dem AT Kenntnis des Grundtextes verrät (z. B. 13 35 ἐρεύξομαι κτλ., wo die LXX φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς hat), auch die Art seines Schriftbeweises, die stete Rückbeziehung auf die Prophetie des AT.s („dies aber ist geschehen, damit erfüllt werde, was geschrieben steht" 1 22f. 2 15 17f. 4 14–16 u. a.) zeigt deutlich den geborenen Juden, der seine Leser vor allem unter seinen Volksgenossen sucht, unter gläubig gewordenen oder solchen, die es werden sollen. Doch ist das Evangelium weit entfernt von einem engen Judenchristentum; die Juden als Volk sind auch für Mt gerichtet und

verworfen, die Heiden ziehen in die Kirche ein, vgl. 21 43 22 1–14 28 19f. 16 18 und 18 15–18 („die Kirche" nur hier bei den Synoptikern).

Über den Aufbau des Evangeliums ist bereits oben gesprochen worden (S. 106 ff.). Es folgt im allgemeinen dem Mk, in den an geeigneten Stellen die großen Redestücke eingelegt werden. Was dabei herauskommt, ist im ganzen eine Erzählung, die deutlich den Aufriß des zweiten Evangeliums, nur mit vielen stofflichen Erweiterungen zeigt: Geburtsgeschichte 1 u. 2, Täufer, Taufe und Versuchung Jesu 3 u. 4 = Mk 1. Die galiläische Wirksamkeit Jesu Mk 2—7 beginnt Mt nach einer allgemeinen Schilderung seiner Verkündigung mit der Bergpredigt 5—7, dann folgen Wunder 8 und 9, Berufung und Aussendung der Jünger 10, das Gleichniskapitel ist 13, das Händewaschen 15. Wie bei Mk folgt die Nordreise usw. 15 21, Cäsarea Philippi, Petrusbekenntnis 16, Verklärung 17. Aus der Jüngerrede Mt 9 wird eine ganze Gemeindeordnung 18 mit Stoff aus der Spruchquelle und Sonderstücken. Die Reise nach Jerusalem beginnt 19, der Einzug steht 21. Die Streitgespräche mit den Pharisäern usw. werden wieder durch Stoff aus der Spruchquelle zu einer großen Rede gegen die Pharisäer erweitert 23. Die kleine Apokalypse wird ebenfalls aus Q weit ausgedehnt 24 und 25. Die Leidensgeschichte 26 und 27 entspricht ganz der des Mk (14). Die Auferstehungsgeschichte enthält außer dem leeren Grab noch eine Erscheinung Jesu vor den Frauen und die verheißene Erscheinung des Auferstandenen auf einem Berg in Galiläa 28.

Über den Ort, wo das Evangelium geschrieben wurde, kann nichts Näheres gesagt werden. Nur vermutet kann werden, daß es vielleicht in Syrien entstand. Etwas besser steht es mit der zeitlichen Datierung. Mt setzt den um 70 geschriebenen Mk voraus. 22 7 weist sehr deutlich, daß Jerusalem bereits zerstört ist. Das Evangelium kann bald nach 70 (wegen εὐθέως 24 29), etwa 75—80, es kann aber auch noch etwas später, 80—100, entstanden sein. Über 100 hinabzugehen, ist unmöglich, weil es im 2. Jh. anscheinend schon recht weit bekannt, auch bereits von Ignatius (Smyrn 1 1 6 1 Polyk 2 2) und der Didache 7 1 9 5 8 1f. benutzt wird.

3. Das Lukasevangelium. Das dritte Evangelium gehört eng mit der Apgsch zusammen; Lk und Apgsch sind zwei Teile des nämlichen Werkes. Das beweisen schon die Prologe, die vor den beiden Büchern stehen, und von denen der in Apgsch 1 1–3 deutlich Bezug auf das Evangelium nimmt. Mehrere Fragen, die den Verfasser, auch die Zeit der Abfassung betreffen, können nicht am Evangelium allein entschieden, sondern müssen auch von der Apgsch aus betrachtet werden.

Das Doppelwerk ist einem Manne namens Theophilus gewidmet, der nach der Anrede κράτιστε Lk 1 3 einen vornehmen Rang bekleidet haben muß und kein Christ gewesen sein kann. (Vielleicht ist die Widmung auch bloß Form und der „Gottesfreund" eine symbolische Gestalt). Derselbe Prolog Lk 1 1 belehrt uns darüber, daß das dritte Evangelium nicht zur ältesten Schicht der schriftlichen Evangelien gehört, sondern daß bereits „viele" sich in dieser διήγησις versucht haben. Der Ver-

fasser des dritten Evangeliums arbeitet auf Grund von Quellen, als seine beiden wichtigsten haben wir Mk und Q bereits kennen gelernt; er hat auch noch andere Überlieferung verarbeitet. Die klare Anordnung der Erzählung ist so, daß nach der Geburtsgeschichte 1 f., dann dem Berichte über den Täufer und die Taufe, Stammbaum und Versuchung Jesu 3 1—4 13, als der erste Hauptteil, wesentlich mit Mk-Stücken, die galiläische Wirksamkeit Jesu erzählt wird 4 14—9 50 (hier 6 20—8 3 die „kleine Einschaltung", Q-Stücke). Hierauf folgt als zweiter Hauptteil 9 51—19 27 die „große Einschaltung", der Reisebericht, der Jesus auf der Wanderung nach Jerusalem darstellt, meist Q-Stücke, aber auch wertvollstes Sondergut wie der barmherzige Samariter 10, der verlorene Sohn 15, der ungerechte Haushalter, der reiche Mann und der arme Lazarus 16, der ungerechte Richter, Pharisäer und Zöllner 18. Der dritte Hauptteil endlich bringt die Jerusalemer Tage, nämlich den Einzug und das letzte Wirken in Jerusalem 19 28—21 38, die Leidens- und Auferstehungsberichte 22—24, viel Stoff aus Mk, viel Sondergut, hingegen nichts mehr oder nur sehr wenig aus Q.

Wie immer auch die Verfasserfrage gelöst wird, ob man annimmt, daß Lukas, der Paulusbegleiter, das Evangelium geschrieben hat, oder nicht — eins ist sicher, nämlich daß ein Heidenchrist in dem Buche zu den Gebildeten der griechischen Welt und der werdenden Heidenkirche redet. Er hat in der ihm vorliegenden Überlieferung gesondert und viele Stellen ausgelassen, an denen der Stoff ihm zu jüdisch-partikularistisch war. Worte wie Mt 5 17—19 10 5f. 23, weiter eine Geschichte wie die vom kanaanäischen Weibe Mk 7 24—30, oder ein Streitgespräch wie Mk 7 1—23 suchen wir bei ihm vergebens. Streng universal ist sein Schluß 24 47, stark antijüdisch die Zusammenstellung von Jesusworten in 13, auch 14; gern hebt Lk den Verkehr Jesu mit den Samaritern und vor allem seine große Sünderliebe hervor. Den Stammbaum Jesu führt er 3 34—38 über Abraham hinaus bis auf Adam und Gott zurück. Auch im Stile und in kleinen Sachänderungen zeigt sich die Bestimmung des Buches für heidenchristliche Leser. — Stark tritt neben der Sünderliebe Jesu auch seine schroffe Verurteilung des Reichtums und der Reichen heraus, vgl. 6 20—23 und vor allem 6 24—26 12 33 gegenüber Mt 6 19f.; 14 21 gegenüber Mt 22 9; 16 19—31, auch 16 9. Ernste, dem Verfasser sehr wertvolle Gedanken, die auf ein armes, entsagungsreiches Leben, auf Almosengeben und Barmherzigkeit gerichtet sind und die Gefahren des Reichtums stark aussprechen, scheinen sich hier mit einer besonderen Färbung seiner Sonderüberlieferung zu vereinen. Endlich tritt der stark apologetische Zug, der die Apgsch kennzeichnet (§ 26 4), auch schon im Evangelium mehrfach auf, besonders deutlich in der Schilderung des Pilatus, der ausdrücklich dreimal 23 22 die Unschuld Jesu feststellt.

Als Entstehungszeit des Evangeliums kommt wie bei Mt erst die Zeit nach 70 in Betracht; zu deutlich ist 21 20—24 vgl. mit Mk 13 14ff.; 19 43f., auch 23 29—31 die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt. Und daß man mit dem ganzen Doppelwerke des Lukas wohl in das letzte Jahrzehnt

des 1. Jh. gehen muß, werden wir bei Betrachtung der Apgsch noch genauer sehen.

§ 24. Das Johannesevangelium

1. Inhalt. Der Aufriß des Evangeliums zeigt nach dem Prolog 1 1–18 in der Hauptmasse des gebrachten Erzählungsstoffes einen tiefen Einschnitt und zwar hinter Kap. 12. Was vorher steht, berichtet von der Offenbarung Jesu Christi nach außen hin an die Welt. Unterteile sind schwer erkennbar. Das Zeugnis des Täufers von Jesus 1 19–51 (er bezeugt den hl. Geist, den Sühnetod und schickt seine Jünger zu Jesus) leitet Jesu Auftreten und die Gewinnung der ersten Jünger ein. Dann eröffnen zwei bedeutsame Taten, das Weinwunder von Kana in Galiläa und die Tempelreinigung in Jerusalem, als „Zeichen" die Wirksamkeit Jesu 2. Es folgt das Nikodemusgespräch 3 1–21; ein letztes Täuferzeugnis 3 22–36 und die Samaritanerpredigt 4 1–42; das sind die ersten grundlegenden Offenbarungen Jesu. Dann steht 5 1—12 50 eine Reihe von Erzählungen und Gesprächen, in denen die Auseinandersetzung Jesu mit dem ungläubigen Judentume das Hauptthema bildet. Wunderberichte, Streit- und Zeugnisreden wechseln miteinander ab, die Reden sind zum Teil eng an die Wunderberichte angeschlossen (4 4–54 der Sohn des Königischen; 5 1–16 die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda nebst der großen Rede über Gericht und Auferstehung; 6 1–15 die Speisung der 5000; 6 16–21 der Seesturm, anschließend die große Rede Jesu über das Lebensbrot und das Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes 6 22–59. Danach das neu motivierte Petrusbekenntnis 6 60–72. Jesus auf dem Laubhüttenfest in Jerusalem 7, verteidigt sich wegen Bruch des Sabbats 5, große Rede gegen die Juden, die Teufelskinder 8, 9 die Heilung des Blindgeborenen weist ihn als das Licht der Welt aus, 11 1–44 die Auferweckung des Lazarus zeigt ihn als „die Auferstehung und das Leben"). Ein ausdrücklicher Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu steht am Ende dieses Teiles 11 55—12 50: Jesus kündet sein Leiden an, zieht am Palmsonntage in Jerusalem ein, die „Griechen" wollen ihn sehen, mit einer kurzen, wuchtigen Zeugnisrede nimmt er Abschied von seinen Gegnern, den Juden. — Der zweite Hauptteil bringt die Offenbarung Jesu als des Gottessohnes vor den Seinen und für die Seinen. 13 1—17 26 erzählt den letzten Abend: das Mahl mit der Fußwaschung und der Ausweisung des Verräters 13 1–30, die Abschiedsreden 13 31—16 33, das hohepriesterliche Gebet 17 1–26. Dann folgt 18 1—19 42 die Leidensgeschichte und 20 1–29 der Auferstehungsbericht. 20 30f. steht ein deutlicher schriftstellerischer Abschluß des Evangeliums. Aber ein Nachtragskapitel erzählt von neuer Erscheinung des Auferstandenen, und zwar am See Galiläas, und ein zweiter Schluß steht 21 24f.

2. Zweck. Eine verhältnismäßig leichtere Frage innerhalb des schwierigen johanneischen Gesamtproblems ist die nach dem Zwecke des Buches.

Dieser wird von dem Evangelium in seinem ersten Schlusse 20 30 dahin angegeben, es sei geschrieben, „damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen". An diesen Worten ist nicht nur bemerkenswert, daß das Buch mit „ihr" sich an einen bestimmten engeren Leserkreis zu wenden scheint, sondern auch dies, daß die Leser nicht erst zum Glauben an Jesus bekehrt werden sollen. Die Eigenart einer Missionsschrift trägt das Buch auch ganz und gar nicht, dazu ist viel zu viel an Kenntnis der Person, des Lebens und der Lehre Jesu vorausgesetzt. Der Verfasser benutzt nicht nur die drei ersten Evangelien selber, sondern er setzt ihre Kenntnis auch bei seinen Lesern voraus (einen so wichtigen Vorgang, wie die Einsetzung des Abendmahles berichtet er z. B. gar nicht, aber in Kap. 6 redet er ganz deutlich von der Bedeutung des heiligen Mahles, vgl. besonders 6 48–59). So bezweckt also das Evangelium einmal Förderung und Vertiefung eines schon vorhandenen Glaubens. Dabei nimmt es natürlich Rücksicht auf besondere Nöte und Fragestellungen, die sich den Christen seiner Zeit aufdrängten. Da nun das Evangelium aufs engste mit dem antignostischen 1 und 2 Joh zusammengehört, so muß zunächst gefragt werden, ob etwa auch das Evangelium eine solche Kampfstellung einnimmt. Irenäus III 11 1 behauptet, daß im besonderen Kerinths Lehre in Joh widerlegt werde. Die Untersuchung des Evangeliums selber gibt wenig Anhalt für diese Annahme, außer der bedeutsamen, an hervorragender Stelle stehenden Aussage 1 14: „Das Wort ward Fleisch", die sicher antignostisch ist. Aus einigen merkwürdigen Angaben des Buches muß ferner auf eine Stellungnahme gegen den Täufer und seinen Anhang geschlossen werden: 1 7f. 15 20–36 3 27–36 5 33–36 10 41 zeigen in der Tat, daß hier ein Gegensatz gegen die Täufersekte zum Ausdruck kommt. Viel deutlicher endlich und durch das ganze Evangelium sich hindurchziehend ist der Kampf gegen das Judentum. „Die Juden" sind in ihrer Gesamtheit dargestellt als die entschlossenen, erbitterten Gegner Jesu. Sie sind es, die da leugnen, daß er des Vaters Sohn sei und vorweltlichen Ursprung habe. Die an Christus Gläubigen müssen sich gegen die Synagoge wehren, und der Widerhall heftiger Kämpfe zwischen ihr und der jungen Kirche ist aus den Reden, zum Teil auch den Erzählungen des Evangeliums herauszuhören.

3. Johannes und die Synoptiker: Das Problem. Das 4. Evangelium hat (wie Mk) keine Geburtsgeschichte; aber bei ihm führt der Prolog den Ursprung Jesu (nicht auf Abraham und Adam, nicht auf die Jungfrau und den hl. Geist, sondern) in die Ewigkeit zurück. Anfang und Ende der Wirksamkeit Jesu sind wie bei den Synoptikern durch das Auftreten des Täufers, durch Tod und Auferstehung Jesu bezeichnet. Aber was dazwischen steht, zeigt wenig, das mit den Synoptikern gemeinsam ist. Über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu macht Joh genauere Angaben, die bei den Synoptikern fehlen. Nur aus Mk 2 23–28, wo wegen der reifen Ähren eine Frühsommerzeit, Pfingsten etwa, erkennbar wird,

ist zu schließen, daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu etwa ein Jahr oder etwas darüber, dauerte. Nach Joh hingegen muß sie über zwei Jahre betragen: 2 13 ist ein Passahfest genannt, 6 4 ein zweites, das Todespassah ist das dritte. Dazwischen werden noch andere Feste genannt: ein namenloses 5 1 (sollte dies auch ein Passah sein, was aber unwahrscheinlich ist, dann betrüge die Dauer der Wirksamkeit Jesu über drei Jahre), ein Laubhüttenfest 7 2, ein Tempelweihfest 10 22. — Der Schauplatz des öffentlichen Auftretens Jesu ist bei den Synoptikern Galiläa; erst gegen Ende seines Wirkens sucht Jesus die Gegenden nördlich und östlich von Galiläa auf Mk 7 24 31 8 27 und zieht dann durch Peräa Mk 10 1 zum Todespassah nach Jerusalem. Bei Joh hingegen ist Judäa, und zwar genauer Jerusalem, die Stätte des Auftretens Jesu, nur wenige Stücke führen nach Galiläa 2 1–12 4 43–54 6 1–7 1; 4 1–42 spielt in Samarien, 10 40 wird Peräa erwähnt. — In Jesu Umgebung sehen wir bei den Synoptikern, mannigfach gestuft in Liebe und Haß gegen ihn, die Bevölkerung Galiläas, seine großen Gegner sind die Pharisäer. Bei Joh fehlen die Pharisäer keineswegs, sie werden an einer Reihe von Stellen erwähnt, auch treten einzelne bestimmte Personen, wie Nathanael, Nikodemus, die Samariterin, Martha, Maria, Lazarus, einzelne von den Jüngern in der Erzählung heraus, aber die große, finstere Masse der Gegner sind „die Juden", die über fünfzigmal als solche genannt werden, namentlich in Kap. 1—11. — Von den Wundern Jesu berichten die Synoptiker eine größere Menge, namentlich Dämonenaustreibungen finden sich zahlreich in ihnen. Joh deutet auch an, daß Jesus unzählige Wunder getan habe, vgl. 2 23 4 45 7 31 11 47 20 30 u. a. St. Er erzählt aber nur sieben; dafür sind diese, auch wo sie mit den synoptischen sich berühren, stark gesteigert. Dämonenaustreibungen erwähnt er, wohl als zu geringfügig, überhaupt nicht. Die Wunder gehen auch nicht aus dem Mitleide Jesu hervor, sondern sind „Zeichen", durch die seine ewige Kraft und Göttlichkeit durchscheint.

Noch wichtiger als die angeführten sind aber die Unterschiede, die heraustreten, wenn wir auf Form und Inhalt der Reden Jesu achten. Bei den Synoptikern die kurzen treffenden Sprüche, die schönen Gleichnisse, die schlagenden Antworten und Angriffe in den Streitgesprächen; bei Joh die lang ausgesponnenen Reden, die sich zum Teil stark wiederholen, die überhaupt nur wenige große Grundgedanken immer und immer wieder variieren, und an Stelle der Gleichnisse die Allegorien (vgl. 10 1–21 15 1–11). Die Reden, die Jesus hält, gehen in der gleichen Tonart wie die des Täufers, und wir finden denselben Stil und dieselbe Art im 1 Joh-Briefe wieder; es ist also Stil und Art des Verfassers, wie denn auch manchmal gar nicht zu entscheiden ist, ob noch Jesus oder ob der Verfasser spricht (bes. bezeichnend dafür das Nikodemusgespräch von 3 16 an). Auf den Inhalt gesehen, steht bei den Synoptikern in der öffentlichen Verkündigung Jesu durchaus die Reichgottes-Predigt im Mittelpunkte; von sich selber redet er nur verhältnismäßig wenig und im vertrauten Kreise, so sicher er auch sich selber nach den Synoptikern als

den Messias seines Volkes weiß. Bei Joh hingegen ist von Anfang an, schon im Täuferzeugnis von Kap. 1, er selber, der Christus, nahezu ausschließlich der Gegenstand aller Rede und Verkündigung: seine Person, seine Würde und sein göttliches Wesen, der Glaube an ihn, die Lebensgemeinschaft mit ihm und durch ihn mit dem Vater. Der Gedanke, daß er der Messias sei und wiederkommen werde auf den Wolken des Himmels, tritt ganz zurück vor dem andern, daß er von der Urzeit an der Sohn Gottes ist, der jetzt vom Himmel herabgestiegen ist. Je nachdem, ob sie an ihn glauben oder nicht, empfangen die Menschen ihr Gericht, das bereits ein gegenwärtiges ist 3 18f. 5 24; nur wer an ihn glaubt, kann Gutes tun.

4. Die Lösung des Problems: Die Reden. Über die Reden Jesu im 4. Evangelium ist ziemlich weitgehende Einigkeit dahin erreicht, daß die Verkündigung Jesu in der uns erreichbaren ältesten Gestalt bei den Synoptikern und nicht bei Joh vorliegt. Wohl hat Joh Klänge der alten Jesuspredigt erhalten, er redet gelegentlich vom Reiche Gottes und nicht selten vom Menschensohne; er hat auch sonst Worte von auffällig synoptischer Färbung wie 2 19 3 3 4 44 5 8 12 25f. 13 16 und 15 20; 13 20 14 31 16 32 18 11 20 23. Aber die längeren Reden, in denen Jesus einzelne Gedanken in jenen weit ausgesponnenen, oft dunklen und mehrdeutigen Sätzen ausführt, spiegeln nicht Jesu gesprochenes knappes Wort wieder, sondern sind mindestens durch des Evangelisten Seele und Sprache hindurchgegangen, und in weitaus der größten Menge des Gebrachten lesen wir nur seine Gedanken über Wesen und Worte Jesu. (Mehr über die johanneische Theologie und Frömmigkeit im letzten Teile § 76.)

5. Die Erzählung. Aber Johannes bringt nicht nur Reden Jesu, er bringt auch eine nicht unverächtliche Menge von geschichtlichem Stoffe, ganz abgesehen von den Wundern. Diese *Berichte* stehen teilweise im Gegensatz zu dem, was die Synoptiker erzählen, teilweise ergänzen sie es. Um *Beispiele* zu geben: Jesus ist während seiner öffentlichen Wirksamkeit nach Joh (wie gesagt) mehr als einmal in Jerusalem gewesen, und Joh gibt an der Hand der Feste eine genauere Chronologie seiner Reisen und Aufenthalte; Jesus sieht bei Mk die beiden Brüderpaare, Petrus-Andreas und die Zebedäussöhne, zum erstenmale am See Genezareth und beruft sie augenblicklich 1 16–20, bei Joh hat er Petrus, Andreas und andere Glieder seines späteren Kreises bereits in Judäa beim Täufer getroffen, dessen Jünger sie waren 1 35–51; die Tempelreinigung steht bei den Synoptikern in dem Berichte über die allerletzten Tage Jesu, bei Joh am Anfange seines Auftretens (Mk 11 15–17 gegen Joh 2 13–22); nach den Synoptikern trat Jesus auf, als der Täufer bereits gefangengenommen war Mk 1 14, nach Joh haben die beiden eine Zeitlang nebeneinander gewirkt (Joh 3 22–36 mit der ausdrücklichen Verbesserung der synoptischen Überlieferung in 3 24); Joh hat ganz bestimmte Ortsangaben, die die Synoptiker nicht bieten 1 28 3 23 1 44 und 12 21 10 23 11 1 u. a.; Joh hat eine andre Chronologie der Leidensgeschichte: bei ihm ißt Jesus beim letzten Mahle mit seinen Jüngern zu-

sammen nicht mehr das Passahlamm, sondern ihr letztes Beisammensein fällt auf den Abend vor dem Passahabend, und er wird nicht am ersten Feiertage des Festes gekreuzigt, sondern am Tage davor 18 28 19 31; in der Erzählung der Gefangennehmung, des Prozesses und des Todes Jesu sind eine Menge von Besonderheiten bei Joh festzustellen, sobald man die Synoptiker vergleicht, u. v. a. m. Wie steht es mit allen diesen Dingen? Hat Joh hier eine selbständige zuverlässige Überlieferung, sei es die eines Augenzeugen aus dem Apostelkreise, sei es eine andere außersynoptische (Jerusalemer?) Tradition? Und muß man nicht stellenweise den Tatsachenbericht der Synoptiker nach Joh zurechtrücken? Diese Fragen sind noch nicht entschieden, über das ganze Problem kann auch nicht ein allgemeines Urteil gefällt werden, sondern jede einzelne Abweichung im Tatsachenberichte des Joh ist besonders zu prüfen. Bemerkt sei nur, daß in einer so wichtigen Frage wie der Chronologie der Leidensgeschichte, auch von Forschern, die im vierten Evangelium nicht den Apostel Joh reden hören, doch dem johanneischen Berichte der Vorzug vor dem synoptischen gegeben wird.

6. Zeit und Ort des Evangeliums. Das Evangelium, das die Synoptiker, insonderheit auch Lk, den spätesten unter ihnen, kennt, gehört natürlich nicht zur ältesten Schicht der frühchristlichen Literatur, seine Entstehung kann *frühestens* um 100 angesetzt werden. Die altkirchliche Überlieferung stimmt zu diesem Ansatze sehr wohl, insofern sie zu berichten weiß, Johannes, der Verfasser des Buches, habe bis in die Zeiten Trajans gelebt (Iren. II 22 5 und III 3 4). Auf der andern Seite wird gegenwärtig selten eine Ansetzung des Buches *nach* 140 vertreten, da Justin sicher, wenn auch nur spärlich und ohne Namensnennung, das Buch benutzt, vgl. Apol I 22 6 Dial 69 6, wo von ἐκ γενετῆς Kranken gesprochen wird, die Jesus geheilt habe Joh 9 1 und vor allem Apol I 61 4f.: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γενομένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν Joh 3 3 5. Die Frage ist weiter, ob nicht vor Justin bereits deutliche Anspielungen auf unser Evangelium vorkommen. Anklänge an Johanneisches sind nun tatsächlich in der Zeit vor 140 gar nicht selten zu finden, schon bei 1 Clem (also vor 100), vgl. 43 6 und 59 3f. mit Joh 17 3, weiter kommen Stellen bei Barn, Herm, 2 Clem, sodann vor allem die Abendmahlsgebete in Did 9 f. und die Sprache sowie die gesamten theologischen und religiösen Anschauungen des Ignatius von Antiochia in Betracht. Aber mit all diesen Anklängen ist im allgemeinen wenig anzufangen, sie legen nicht Zeugnis von literarischer Verwandtschaft, sondern nur von der Gleichheit religiöser Anschauung und Ausdrucksweise ab. Eine Ausnahme scheint nur *Ignatius* zu machen: er dürfte Joh kennen. Philad. 7 1 sagt er: οἶδεν γὰρ (nämlich der Geist) πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, vgl. Joh 3 8; Röm 7 2 steht οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον, ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, vgl. Joh 4 10 14; Magn. 7 1 ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν . . . ., vgl.

Joh 8 28f., auch 5 19 30; Eph 5 2 und Röm 7 3 ἄρτος θεοῦ ist mit Joh 6 33 51 zu vergleichen, Philad. 9 1 Christus als θύρα τοῦ πατρός mit Joh 10 3, endlich Magn. 8 2 (Christus) ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ παντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν mit Joh 1 1 und 8 28f. Wenn man dazu noch die Beobachtung hält, daß der mit dem Ignatiusbriefe gleichzeitige Polykarpbrief 1 Joh ganz sicher kennt (vgl. Polyk 7 1 mit 1 Joh 4 2f. auch 2 Joh 7), wird man bei Ignatius Bekanntschaft mit Joh sehr wahrscheinlich finden. Nimmt man sie an, dann kann unser Evangelium kaum später als etwa 110 entstanden sein (zur Datierung von Ign und Polyk vgl. oben S. 98 ff.). Nimmt man sie nicht an, dann bleibt auf Grund der Benutzung von Joh durch Justin die Zeit bis gegen 140 offen.

Als den Ort der Entstehung von Joh nennt die altkirchliche Überlieferung Ephesus (Iren. III 1 1). Auf Asien deutet auch die unzweifelhafte Verwandtschaft hin, die zwischen Apok und Evangelium besteht (vgl. unten § 27, 5), und vielleicht die öftere Erwähnung von Andreas und Philippus 1 40 44 6 6–8 12 22 14 8, sofern gerade diese beiden Apostel, namentlich Philippus, von den Asiaten als die Ihren betrachtet wurden (Andreas soll in Bithynia-Pontus gewirkt haben, er erscheint aber auch im Muratorianum (Z. 14) in der Umgebung des Johannes, und zwar wohl in Ephesus; des Philippus Grab zeigten die Asiaten). So wird denn meist die Entstehung von Joh nach Asien verlegt, auch von solchen, die die Überlieferung vom Aufenthalte des Apostels und Zebedäussohnes Johannes in Asien verwerfen. — Als zweiter möglicher Entstehungsort kommt außer Asien noch Syrien, genauer Antiochia, in Betracht. Auch dafür läßt sich eine Überlieferung anführen; sie steht am Schlusse von Efrems Kommentar zum Diatessaron Tatians (oben S. 43): „Johannes schrieb (das Evangelium) griechisch in Antiochia". Wenn die Überlieferung auch erst spät, im 4. Jh., bezeugt ist, so kann sie doch erheblich älter sein und auf Tatian selber (2. Jh.) zurückgehen. Sachlich läßt sich für sie anführen, daß Ignatius von Antiochia das Buch höchstwahrscheinlich kennt, sicherlich ihm in Gedankengut und Sprachgebung nahe steht. Weiter kann hingewiesen werden auf mannigfache auffällige Berührungen zwischen Joh und dem dritten Evangelium, das vielleicht in Syrien geschrieben ist (unten § 26 3), und zwischen Joh und der ziemlich sicher in Syrien entstandenen Did (unten § 28 2). Die scharfe Kampfstellung von Joh gegen das Judentum würde sich bei Annahme dieses Abfassungsortes auch gut erklären lassen, wenn schon durch sie Asien keineswegs ausgeschlossen ist.

7. Das Problem der Verfasserschaft, die Irenäus-Papias-Tradition. Gehen wir zum schwierigsten Problem der johanneischen Frage über, dem Problem seines Verfassers, so empfiehlt es sich zunächst, die Überlieferungen zu hören, die für die Entscheidung in Betracht kommen, und dann erst das Selbstzeugnis des Evangeliums anzusehen.

Die altkirchliche Überlieferung über den Verfasser des vierten Evangeliums liegt bei Irenäus vor. Er sagt: „(Als letzter der Evange-

listen) hat Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust lag, das Evangelium herausgegeben, als er im asiatischen Ephesus sich aufhielt" III 1 1; an andern Stellen spricht er davon, daß dieser Aufenthalt des Apostels in Asien bis in die Zeiten Trajans gedauert habe II 22 5 III 3 4. Bei seinen Angaben beruft sich Irenäus zum Teil ausdrücklich auf das Zeugnis von Vertretern der älteren Generation, von Presbytern, wie er sie nennt. Diese Presbyter führt er an etwa einem Dutzend Stellen seines weitläufigen Werkes an als Gewährsmänner für verschiedene Traditionen, die er bringt, (die Stellen ausführlich abgedruckt bei Preuschen, Antilegomena, Stück XVII); an einigen bezeichnet er die Presbyter als Männer, die mit den Aposteln verkehrt, insbesondere den Johannes gesehen und gehört hätten II 22 5 V 30 1 33 3. Einen dieser Männer nennt er mit Namen, nämlich den „seligen und apostolischen Presbyter" Polykarp, den Bischof von Smyrna; in früher Jugend hat Irenäus, als er noch in Asien weilte, diesen Mann gekannt, und er erinnert sich daran, daß Polykarp von seinem Verkehre mit Johannes und andern, die den Herrn gesehen hatten, erzählte (Brief an Florinus bei Euseb., Kirchengesch. V 20 6f.). An anderer Stelle bezeichnet er den Papias als Genossen Polykarps und als Hörer des Johannes Iren. V 33 4. Nirgends freilich sagt er ausdrücklich, daß Papias oder Polykarp oder ein andrer der Presbyter das Evangelium als von Johannes geschrieben bezeichnet habe; aber seine Äußerungen wollen deutlich den Eindruck erwecken, daß die „Presbyter" in Asien, die Vertreter der älteren Generation, den johanneischen Ursprung des Evangeliums angenommen hätten, vgl. besonders II 22 5. Daß in der Tat Papias dem vierten Evangelium johanneischen Ursprung zuerkannte, sagt eine Tradition, die ein anonymes lateinisches argumentum (Evangeliumvorrede) erhalten hat (Text bei Funk): evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus . . . retulit. — Von Irenäus ab ist die Kirche einstimmig in ihrem Urteile, Johannes habe in Asien in hohem Alter das Evangelium geschrieben.

8. Die Tradition vom Martyrium des Johannes. Nun haben wir aber dieser Tradition gegenüber eine andere sehr ernsthafte Überlieferung, die das gerade Gegenteil als Meinung des Papias behauptet. Es ist uns nämlich ein Fragment aus dem 2. Buche der „Auslegung der Herrenworte" des Papias erhalten, und zwar in doppelter Überlieferung (die ausführlichen Texte aus Philippus Sidetes und der Chronik des Georgios Hamartolos bei Funk, Apostolische Väter S. 132 f.), das besagt: „Johannes der Theologe und Jakobus, sein Bruder, wurden von den Juden getötet". Mit dieser Überlieferung scheint vorzüglich Mk 10 38f. übereinzustimmen, sofern an dieser Stelle ebenfalls der Märtyrertod nicht nur des Jakobus (Apgsch 12 2!), sondern auch der des Johannes vorausgesagt wird. Das Martyrium des Zebedäussohnes muß in Judäa (Jerusalem) stattgefunden haben, wenn er gleich seinem Bruder, wie Papias angibt, von den Juden ermordet wurde, und es muß in die Zeit

vor 70 fallen, weil nachher die Juden keine Gelegenheit mehr hatten, gegen die Christen einzuschreiten. Zur Zeit des Apostelkonzils war Johannes noch am Leben Gal 2 9, in die Jahre 50—70 etwa muß sein Martyrium fallen; den langlebigen Zebedäussohn in Asien, von dem Irenäus spricht, für geschichtlich zu halten, wird damit vollständig unmöglich. Gegen diese Überlieferung vom Martyrium des Johannes sind freilich auch Bedenken erhoben worden, durchschlagend sind sie nicht; und eine erhebliche Anzahl von Forschern ist gegenwärtig von der Ursprünglichkeit und Richtigkeit dieser Tradition überzeugt.

9. Die Tradition vom Presbyter Johannes. Aber wir besitzen noch eine dritte Überlieferung von Papias, die für die Entscheidung unserer Frage wichtig ist. Er sagt in einem bei Euseb., Kirchengesch. III 39 4, erhaltenen Fragment, in dem er seine Bemühungen darlegt, zuverlässige Auskünfte über die Herrenworte zu erlangen: „Wenn jemand kam, der ein Schüler der Presbyter (Alten) gewesen war, so forschte ich (bei ihm) nach den Worten der Presbyter: was Andreas oder Petrus oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgendein andrer von den Jüngern des Herrn gesagt habe (εἶπεν) und was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen (λέγουσιν)." Dieser berühmten, vielbehandelten und sehr verschieden gedeuteten Stelle gegenüber kommt man sehr schwer um die Anerkennung herum, daß Papias zwei Jünger namens Johannes kenne, die er beide mit dem Ehrennamen von „Presbytern" (also Vertretern der älteren christlichen Generation) und von „Jüngern des Herrn" kennzeichnet. Der eine von ihnen ist der Apostel Johannes, den Papias in einer Reihe mit sechs andern Aposteln hinter seinem Bruder Jakobus aufzählt und der so wie diese bereits tot ist, daher: εἶπεν. Der andere hingegen gehört so wenig wie der vor ihm stehende Aristion zum Zwölferkreise und ist, wie dieser, zu der Zeit, da Papias den Stoff zu seinem Werke über die Herrenworte sammelt (Papias ist um 70 geboren), noch am Leben, daher: λέγουσιν. Es gab also zwei Johannes, den Urapostel und den Presbyter Johannes. Nur dieser zweite kann, wenn der Zebedäussohn vor 70 gestorben war, zur Zeit Trajans noch in Asien gelebt haben. Wie Eusebius (a. a. O. 39 7 14) ausdrücklich angibt, waren Aristion und der Presbyter Johannes die Haupt-Gewährsmänner des Papias, und dieser hat sie nach Eusebius in seinem Werke oftmals mit Namensnennung angeführt. Auffällig ist nun weiter, daß am Eingange von 2 und 3 Joh der Briefschreiber sich tatsächlich als „der Presbyter", freilich ohne Hinzufügung eines Eigennamens, bezeichnet, daß weiter der Johannes, der in Asien lebte, noch von Irenäus als μαθητής, discipulus, des Herrn bezeichnet wird (vgl. II 22 5 V 33 3 und ebenso im Muratorianum Z. 9 f. gegenüber Z. 14: Andreas ex apostolis): es sieht so aus, als ob dieser Name an dem Manne gehaftet hätte, wunderlicherweise auch bei denen, die ihn für den Zebedäussohn und Apostel hielten. Nicht zu übersehen ist endlich das gänzliche Schweigen des Ignatius über den Apostel Johannes in Asien. Wenn der Zebedäussohn erst unter Trajan

in Ephesus starb, dann reichte er bis an die Tage heran, in denen Ignatius seinen Brief nach Ephesus schrieb. Der Antiochener erwähnt darin den Paulus ausdrücklich 12 2 und läßt erkennen, ein wie hoher Ruhm es für die Epheser ist, daß ihre Gemeinde von ihm gegründet wurde. Warum gedenkt er mit keinem Worte des Johannes, wenn dieser so lange und in so hohem Ansehen bei den Ephesern gewirkt hätte? Auch dies Schweigen des Ignatius legt den Schluß nahe: der asiatische Johannes ist ein „Alter" und ein Herrenjünger gewesen, aber nicht der Apostel.

10. Das Selbstzeugnis des Buches. Der Verfasser nennt sich in dem Buche nicht, nirgends auch tritt er mit einem „ich" aus dem Rahmen der Erzählung heraus. In dem Nachtragskapitel 21 wird gesagt, ein Jünger Jesu, und zwar der, den Jesus lieb hatte, habe das Evangelium geschrieben 24 20 7. Dieser Jünger ist zu der Zeit, da 21 geschrieben wurde, bereits tot 22f.; ein weiterer Kreis von Personen, wohl seine Schüler und Freunde, die hinter der Erzählung von 21 stehen („wir"), bekräftigt die Wahrheit seines Zeugnisses 24, also die Echtheit und Zuverlässigkeit des mit 20 30f. schließenden eigentlichen Evangeliums. Sehen wir dieses nun näher an, so finden wir in seinem zweiten Hauptteile, von 13 ab, an einer Reihe von Stellen den „Lieblingsjünger" erwähnt, 13 23 19 26 20 2, aber auch 19 35 und 18 15. Dieser niemals mit Namen genannte Jünger, der unter dem Kreuze stand und Wasser und Blut aus der Seite Jesu rinnen sah, der beim letzten Mahle an der Brust Jesu lag, wird nun von den Vertretern der kirchlichen Meinung seit alters mit dem Zebedäussohne gleichgesetzt; man findet ihn wieder in dem namenlosen Jünger von 1 35–41, der dort mit Andreas und Petrus zu den Erstberufenen gehört (Mk 1 16–20!), der zusammen mit seinem Bruder unter den sieben Jüngern von 21 2 aufgezählt wird (in deren Reihe der Lieblingsjünger von 21 7 20 also enthalten sein muß!) und der in 1 14 mit „wir" ein Augenzeugnis ablegt.

Demgegenüber wird von denen, die die Anschauung vertreten, das vierte Evangelium sei nicht von Johannes dem Zebedäiden geschrieben und wolle es auch nicht sein, vorgebracht, daß in 19 35 kein Augenzeuge schreibe, sondern nur jemand, der sich auf einen Augenzeugen berufe; daß es eine schwer begreifliche Anmaßung sei, wenn der Verfasser an den „Lieblingsjünger-Stellen" sich selber verherrlichen wollte; daß im Kreise der Jesusjünger, wie ihn die Synoptiker darstellen, überhaupt kein Raum für einen Lieblingsjünger sei; daß 1 35–41 der ungenannte Jünger ganz im Dunklen bleibe, und daß in 21 2 der Lieblingsjünger ebensogut wie in einem der Zebedäiden auch in Nathanael oder einem der beiden dort nicht mit Namen genannten Jünger gefunden werden könne; daß 1 14 gar nicht an ein Sehen mit körperlichen Augen, sondern mit geistigen gedacht sei, und daß das Evangelium nur beanspruche (trotz 21 24), ein Mitglied des ältesten Kreises als Gewährsmann hinter sich zu haben, nicht aber, von einem bestimmten Urapostel geschrieben zu sein. Hinter diesen Deutungen des Selbstzeugnisses von Johannes steht die feste

Anschauung, daß das Evangelium ganz unmöglich von einem Gliede des Zwölferkreises geschrieben sein könne, eine wissenschaftliche Überzeugung, die freilich aus dem Selbstzeugnisse des Buches nicht erwiesen werden kann, für die aber eine Fülle schlagender Beobachtungen spricht (vgl. unten S. 126 f.).

11. Die Frage der schriftstellerischen Einheitlichkeit. Sicher und ziemlich allgemein angenommen ist, daß in 21 kein einzelner Verfasser redet, sondern ein Kreis von Jüngern und Anhängern. Das Buch ist also nicht einheitlich in dem Sinne, daß es von einer Feder niedergeschrieben ist, Kap. 21 mindestens stammt von andrer Hand (oder andern Händen) als 1—20. Da wir nun aber nicht den geringsten Anhalt dafür haben, daß das Buch jemals ohne Kap. 21 bestanden habe, erhebt sich die weitere Frage, ob nicht die gleichen Hände, von denen 21 stammt, auch an andern Stellen des Buches eingegriffen haben, ob nicht der johanneische Jüngerkreis erst nach dem Tode des Meisters (wer immer er auch war) das Buch herausgegeben hat. Religiös und theologisch, auch stilistisch angesehen, bildet das ganze Buch, 1—21, ohne Zweifel eine Einheit. Aber hier und da zeigen sich allerlei Auffälligkeiten. Nur ein paar Beispiele seien angeführt. Der Satz 14 31 ist ein entschiedener Abschluß der Abschiedsreden, nach dieser Aufforderung Jesu, hinauszugehen, müßte etwa 18 1ff., mindestens 17 1ff. stehen. Statt dessen werden 15 f. neue Abschiedsreden; nach dieser Aufforderung Jesu, hinauszugehen, müßte etwa in 14 Gesagten bedeuten. Die Erzählung von der Verleugnung des Petrus 18 15—27 wird sehr störend durch das zwischeneingeschobene Stück des Verhöres 18 19—24 unterbrochen, und 25 ist nahezu wörtliche Wiederholung des Schlusses von 18. Das schöne Gleichnis vom guten Hirten 10 1—5 wird zweimal gedeutet 10 7—10 und 10 11—18. 18 24 wird erzählt, wie Jesus zu Kaiphas schickt; aber was dort erfolgt, wird nicht berichtet, sondern 28 wird Jesus von Kaiphas aus vor Pilatus gebracht. Mit einer Fülle von Glossen ist der ganze Text überzogen, vgl. besonders deutlich 1 15 24 28 2 17 4 2 7 39 10 6 11 2 18 12 6 13 11 18 13. Vielleicht sind der Überarbeitung auch die oben angeführten Lieblingsjünger-Stellen zuzuschreiben, von denen zwei ohnehin im Nachtragskapitel stehen. Vom Selbstzeugnis des Buches in Kap. 21 ausgehend und den Text näherer Betrachtung unterziehend, kommt man also zu dem Schlusse, daß das Evangelium nach dem Tode des großen, geehrten Mannes, der im letzten Grunde dahinter steht, von einem Kreise von Freunden und Schülern herausgegeben wurde, der dabei auch öfters in den Text der Grundschrift eingriff.

12. Die Hypothesen über den Verfasser. Die eigentümliche, zwiespältige Beschaffenheit der kirchlichen Überlieferung, die ungemeine Schwierigkeit, einen Urapostel als den Verfasser des von den Synoptikern so außerordentlich stark abweichenden Buches anzusehen, endlich die deutliche Beobachtung, daß im Nachtragskapitel trotz weitestgehender Stileinheit andere Hände schreiben als im Hauptteile des Buches, und daß auch dieser Hauptteil unzweifelhaft Spuren von Überarbeitung, min-

deſtens von Unfertigkeit, aufweiſt, haben eine große Fülle von Hypotheſen hervorgerufen, die das Dunkel, das über dem Verfaſſer des Evangeliums liegt, erhellen ſollen. Ihre Haupttypen ſeien hier kurz angedeutet.

Ein Teil der Forſcher ſteht noch immer entſchloſſen zur Abfaſſung des Evangeliums durch den Zebedäiden Johannes. Die Gründe, die für die Echtheit angeführt werden, ſind im weſentlichen die Überlieferung und das nach ihr gedeutete Selbſtzeugnis. Hinzu kommen Beobachtungen über allerlei hiſtoriſche Angaben des vierten Evangeliums, die ein beſſeres Wiſſen als die Synoptiker zu verraten ſcheinen und aus dieſem heraus Angaben der erſten drei Evangelien verbeſſern und ergänzen (§ 24 3 u. 5), während die Reden Jeſu bei Joh ziemlich allgemein, von kurzen Einzelſprüchen abgeſehen, den Synoptikern gegenüber als Weiterentwicklung und Fortbildung betrachtet werden (§ 24 3 u. 4). Gelegentlich wird das ganze Buch, auch Kap. 21, mit Ausnahme der letzten beiden Verſe auf den Apoſtel zurückgeführt, mindeſtens aber ſoll 1—20 von ihm herſtammen. Die Beobachtungen indes, die man an 21 und auch an andern Stücken des Buches machen muß, haben Abſchwächungen der Hypotheſe hervorgerufen: das Evangelium iſt johanneiſch, aber es iſt erſt nach dem Tode des Apoſtels herausgegeben worden, und zwar unter Redaktion ſeiner Jünger und Freunde; oder dieſe ſtanden ihm, dem uralten, des Griechiſchen nicht mächtigen Manne, bei der Niederſchrift ſeiner Aufzeichnungen noch zu Lebzeiten bei. Oder aber: von Johannes ſtammt nur eine Grundſchrift, vielleicht die Reden, vielleicht die erzählenden Stücke, vielleicht eine Darſtellung, die ſchon die Miſchung beider Beſtandteile aufwies; durch weitgehende Überarbeitung der Grundſchrift iſt das Evangelium entſtanden. Endlich wird die Echtheit gelegentlich nur ganz loſe gefaßt: Johannes, der Apoſtel, ſteht als Gewährsmann hinter dem Buche; nach ſeinen Lehrvorträgen iſt, als er ſelber ſchon tot war, das Buch von ſeinen Jüngern geſchrieben worden.

Die anderen Forſcher ſehen das Evangelium als nicht vom Zebedäusſohn Johannes geſchrieben an. Die Überlieferung, ſo wird hervorgehoben, iſt ſpät und unſicher; ihr ſteht die andere ältere Überlieferung vom Martyrium der beiden Zebedäusſöhne entgegen, das vor 70 fallen muß. Das Selbſtzeugnis des Buches iſt dunkel und rätſelhaft; es müßte ganz anders ausſehen, wenn wirklich ein Urapoſtel, der ein ganz ausgezeichnetes, einzigartiges Verhältnis zu Jeſus hatte, dahinter ſtünde. Die Hauptſache aber ſind die inneren Gründe: Kann ein Augenzeuge des Lebens Jeſu deſſen Auftreten und Lehrweiſe, vor allem auch den Inhalt ſeiner Predigt ſo ganz anders gezeichnet haben, als es die Synoptiker tun (oben § 24 3ff.)? Können die drei erſten Evangelien, von Nichtapoſteln geſchrieben, das Bild Jeſu ſo unverhältnismäßig viel treuer bewahrt haben als der Urapoſtel? Kann der Zebedäusſohn Johannes, der nach Gal 2 9 eine von den jeruſalemiſchen Säulen war, ſo ganz ſeine urſprüngliche Lebensaufgabe, die Miſſion unter den Juden, vergeſſen haben, und die Juden ſo furchtbar ſchroff beurteilen, wie es das

vierte Evangelium tut? Kann er in seiner Religion und seiner Theologie ein Schüler und Nachfolger des Paulus geworden sein, dessen ganzes Lebenswerk Joh voraussetzt? Kann ein Urapostel und geborener Palästinenser eine so ganz falsche Angabe machen wie die, daß das Amt des Hohenpriesters alljährlich wechsele 11 49 18 13? Kann der galiläische Fischer so weit in die Frömmigkeit des Synkretismus und der Mystik eingedrungen sein, wie wir es bei Joh beobachten? Das alles sind schwere Fragen, die in der Tat die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes unmöglich machen.

Auf der gemeinsamen Grundlage dieser Ablehnung der Tradition sind aber im einzelnen sehr viele Sondermeinungen und -hypothesen aufgestellt worden. Das Buch kann von dem Presbyter Johannes (oben § 24 9) stammen, der in hohem Alter, von einem dankbaren, ihn bewundernden Schülerkreise umgeben, in Asien starb. Die Namensgleichheit hat dann in der Kirche des 2. Jh., die für das Buch einen apostolischen Verfasser wollte und brauchte, zur Verschiebung geführt; aus dem Presbyter wurde der Urapostel, wie ähnlich nachgewiesenermaßen aus dem „Evangelisten" Philippus von Apgsch 6 5 8 21 8 am Ende des 2. Jh., gerade auch in Asien, der Apostel Philippus geworden ist (Polykrates bei Eusebius, Kirchengesch. III 31 3). Im einzelnen kann dann diese Hypothese wieder verschiedenartig ausgebildet werden: Johannes der Presbyter kann in sehr abgestufter Weise Verfasser des Evangeliums sein (Teilungs- und Überarbeitungshypothesen); er kann auch bloß als Gewährsmann dahinter stehen. Auch braucht der „Johannes", der in den Platz des Apostels einrückte, nicht der Presbyter zu sein; es kann auch ein andrer Namensvetter gewesen sein, vielleicht Johannes Markus oder ein ganz unbekannter asiatischer Johannes.

Endlich wird von vielen das schwache Band der Namensgleichheit zwischen dem wirklichen Verfasser und dem Apostel ganz durchschnitten. Hinter dem Buche sucht man dann einen ungenannten, führenden Mann aus der Zeit um oder nach 100, dessen Lehr- und Streitschrift von der späteren Kirche dem Apostel Johannes zugeschrieben wurde. Er ist vermutlich gar kein persönlicher Jünger Jesu, sondern ein geistiger Schüler des Meisters, der den Herrn mit dem inneren Auge des Glaubens geschaut hat als den Gottessohn voller Gnade und Wahrheit. Er selber macht auch gar keinen Anspruch darauf, Jünger Jesu im leiblichen Sinne zu sein; erst spätere Deutung hat die Lieblingsjünger-Stellen so aufgefaßt oder hat sie überhaupt erst, wie den ganzen Nachtrag, hineingebracht. Oder man meint: der unbenannte Verfasser hat, als er schrieb, selber bereits die Maske des Johannes vorgenommen, wie auch andere christliche Lehrer und Propheten der nachapostolischen Zeit ihre Schriften unter das überragende Ansehen apostolischer Namen stellten (Eph, Past, 1 Petr, Jak, Apok Petr, auch Did u. a.). Und auch hier wieder sind im einzelnen die verschiedensten Teilungs- und Überarbeitungshypothesen möglich.

Eine große Schwierigkeit und eine Belastung aller Lösungen des Ver-

fasserproblems von Joh bedeutet dann weiter noch die Frage nach dem Verfasser der Joh-Briefe und vor allem nach dem der Apok. Ist der ungenannte Verfasser der Joh-Briefe der Presbyter Johannes (2 Joh 1 3 Joh 1)? Ist er der Herausgeber des Joh-Evangeliums? Redet in den Briefen, namentlich in 1, der Kreis der Johannesjünger zu uns? Und wie sind, bei überaus großer Verschiedenheit der Apok von den übrigen vier johanneischen Schriften die unleugbaren Berührungen zwischen ihr und dem Evangelium zu erklären (unten § 27 5)? Das alles sind schwere noch ungelöste, vielleicht für immer unlösbare Fragen.

Bei dieser ungemeinen Vielgestaltigkeit der Anschauungen ist es fast hoffnungslos, eine Einigung in der johanneischen Frage und eine einigermaßen abschließende Lösung des Problems zu erwarten, die etwa an Sicherheit der Lösung gleichkäme, die die synoptische Frage, wenigstens in ihrem Quellenproblem, gefunden hat. Wir müssen uns bei der Verwendung des Evangeliums mit der Einsicht begnügen, daß es wahrscheinlich in Asien, vielleicht auch in Syrien, während der ersten Jahrzehnte des 2. Jh., vermutlich aber bald nach 100 entstanden ist, und daß es seinem Lehrgehalte nach eine vorzügliche Quelle für das Christentum der nachapostolische Zeit, nicht aber eine Quelle für die ursprüngliche Verkündigung Jesu ist. Aussichtsreicher als das Suchen nach dem Verfasser des Evangeliums ist das Forschen nach der Eigenart und den Quellen seiner Frömmigkeit und Theologie. In der Arbeit an diesen Problemen, die nicht mehr literargeschichtlich sind, liegt die Hauptaufgabe der zukünftigen johanneischen Forschung.

§ 25. Die apokryphen Evangelien

1. Außerkanonische Evangelien. Außer unsern kanonischen Evangelien sind in der ältesten Kirche noch andere geschrieben worden. Der Überlieferungsstoff über die Taten und Worte, das Leiden und die Auferstehung Jesu war in den Gemeinden vorhanden, und unsere vier Evangelien hatten ursprünglich keineswegs einzigartige kanonische Geltung, die alle andere Schriftstellerei verwandter Art ausschloß. Verschiedene Richtungen und Bedürfnisse waren innerhalb und außerhalb der Kirche lebendig, die ein Interesse daran hatten, i h r e Ausgestaltung „des Evangeliums" zu besitzen. Im Lk-Prologe wird bereits von „vielen" geredet, die den Versuch gemacht hatten, evangelische Geschichte niederzuschreiben. Einige der so entstandenen Bücher sind in der Urkirche neben den kanonischen Evangelien benutzt worden, andere waren von Anfang an nur für gnostische Leser bestimmt. Von den apokryphen Evangelien ist uns sehr wenig und dies Wenige nur in Bruchstücken erhalten — im Gegensatz zu der reichlich auf uns gekommenen Literatur der apokryphen Apostelgeschichten des ausgehenden 2. und 3. Jh. Vgl. auch § 19 1f.

2. Das Hebräerevangelium. Die Entstehung und Verbreitung des Hebräerevangeliums ist eng verknüpft mit der leider so dunklen Geschichte

des Judenchristentums (vgl. über dieses § 58—61; 69). Die von der größeren heidenchristlichen deutlich geschiedene Gemeinschaft muß, als auch für sie die Notwendigkeit kam, schriftliche evangelische Überlieferung zu besitzen, sich eine solche geschaffen haben. Tatsächlich sind uns bei einer Reihe von Kirchenschriftstellern des 2.—4. Jh. Nachrichten über ein judenchristliches Evangelium, das „Hebräerevangelium", erhalten. Auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Bruchstücken ist uns durch die Kirchenväter aufbewahrt worden; die meisten davon stehen bei Hieronymus, der erzählt, er habe das Buch von den Judenchristen in Beröa geliehen erhalten und habe es aus dem Syrischen ins Lateinische übersetzt. Wahrscheinlich war aber dieses ihm zugängliche Buch nicht das Hebräer-, sondern ein Nazaräerevangelium oder Ebionitenevangelium, das eine recht späte Umarbeitung und Zusammenarbeitung der drei Synoptiker mit allerlei apokryphem Stoff darstellt, wie die Reste ausweisen, die gerade Hieronymus, aber auch andere kirchliche Schriftsteller, vor allem Epiphanius, von diesem Buch erhalten haben. Das Hebräerevangelium ist älter als dieses Buch, ganz deutlich eine Evangelienbildung, die etwa unserm Mt gleichartig und gleichwertig ist. Schon Clemens von Alexandrien und Origenes führen aus ihm Sätze an; es war wohl in griechischer, nicht in aramäischer Sprache wie das Nazaräerevangelium geschrieben. In ihm war der heilige Geist die Mutter Jesu, wie das auf semitischem Boden nach dem Geschlechte des Wortes Ruach verständlich ist, und Jesus erzählte von einer Vision so: „Soeben nahm mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich auf den großen Berg Tabor". Es stand darin der Spruch, den auch die Papyrusfunde von Oxyrhynchus wieder ans Tageslicht gefördert haben: „Wer da sucht, soll nicht aufhören, bis er gefunden hat; und wenn er gefunden hat, wird er staunen; und wenn er staunt, wird er herrschen; und wenn er herrscht, wird er ruhen." Eine schwer verständliche und auf mystische Erlebnisse hinzielende Erweiterung von Mt 7 7ff. — Die Reste des Hebräer- und Nazaräer-(Ebioniten)evangeliums stehen in den Ausgaben meist vermischt durcheinander, weil erst neuerdings A. Schmidtke (Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, T. u. U. III 7, 1911) den Irrtum des Hieronymus aufgedeckt und auf reinliche Scheidung gedrungen hat. Doch sind die Akten über die Frage noch nicht geschlossen.

3. Das Ägypterevangelium. Hauptzeuge für das Buch ist Clemens von Alexandria; in den Stromateis III 6 45 9 63f. 66 13 92f. und in den Excerpta ex Theodoto 67 stehen die einzigen erhaltenen sicheren Fragmente. Wahrscheinlich aber stammen auch das Evangelienzitat 2 Clem 12 2 und die Anführungen 2 Clem 4 5 5 2–4 8 5 aus dem Ägypterevangelium. Seine Existenz (aber ohne daraus anzuführen) bezeugen weiter Origenes (Homilie 1 in Lucam), Hippolyt (Refutatio V 7) und Epiphanius (haer. 62 2). Wo das Evangelium, das nach den erhaltenen Bruchstücken einen asketisch-enkratitischen Charakter hatte und die Ehe verwarf, entstanden ist, kann nicht mit Gewißheit angegeben werden. Ver-

hältnismäßig sicher ist, daß es im 2. Jh. bei den Christen Ägyptens im Gebrauche stand. Dafür spricht sein Name und seine älteste Bezeugung. Das Buch muß im 2. Jh. in Ägypten weit verbreitet gewesen sein, es war vielleicht die herrschende Form der evangelischen Überlieferung dort. So mag es auch in Ägypten um 100—130 entstanden sein.

4. Das Petrusevangelium. Über das Petrusevangelium waren früher nur die recht unbestimmten Angaben bekannt, die Serapion von Antiochia um 200 (bei Euseb., Kirchengesch. VI 12 3f.) und Origenes (in Matth. tom. X 17) über das Buch machten. 1892 aber wurde ein größeres Bruchstück des Textes selber in einer Pergamenthandschrift gefunden, die aus einem Mönchsgrabe bei Akhmim in Ägypten zutage trat. Das Bruchstück erklärt uns den Namen der Schrift: Petrus redet in ihr in der ersten Person und erzählt die evangelische Geschichte. Was erhalten ist, ist ein Stück des Leidens- und Auferstehungsberichtes. Das Petrusevangelium kennt die kanonischen Evangelien und benutzt sie, zeigt auch sonst allerlei späte Züge. Bemerkenswert ist sein Doketismus, um des willen Serapion das Buch verwirft. Es mag in gnostischen Kreisen entstanden sein, kaum vor 130. Andrerseits muß es etwa um 180 schon vorhanden gewesen sein, wie Serapions Zeugnis beweist, aus dem auch folgt, daß es hie und da von Kirchenchristen benutzt wurde. Entstehungsort mag Syrien sein, wo Serapion gegen seine Verwendung kämpfen muß. Auch benutzt die Didascalia, eine sicher in Syrien während des 3. Jh. entstandene Kirchenordnung, stillschweigend das Petrusevangelium.

5. Papias. Ein paar Worte mögen der Schriftstellerei dieses „apostolischen Vaters" gewidmet sein, der für die frühchristliche Überlieferung wichtig ist. Er war Bischof von Hierapolis in Phrygien und schrieb vielleicht schon um 140, sicher nicht später als 160, in fünf Büchern ein Werk mit dem Titel: Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, d. h. Auslegung der Herrenworte. Die uns durch alte Kirchenschriftsteller (Eusebius, Irenäus, Hieronymus und spätere) erhaltenen Überreste und Nachrichten sind leider so dürftig, daß der Inhalt und Charakter des Werkes nicht näher bestimmt werden kann. Wie es scheint, war das Interesse des Papias sehr stark auf eschatologische Worte Jesu gerichtet. Seine Quellen waren zum Teil schriftlich; den Hauptwert aber legte er darauf, bei „Presbytern", Vertretern der älteren christlichen Generation, mündliche Überlieferung von den Herrenjüngern her zu sammeln. Seiner Angaben über Mk und Mt, seiner Nachrichten über das Ende des Johannes und über den Presbyter Johannes ist oben bereits gedacht worden (vgl. S. 111, 113, 122 f.). Die dürftigen Bruchstücke seiner Bücher sind in den Ausgaben der apostolischen Väter und bei Preuschen, Antilegomena, abgedruckt (vgl. § 19 2).

§ 26. Die Apostelgeschichte

1. Das zweite Buch des lukanischen Geschichtswerkes. Die Apgsch gehört mit dem dritten Evangelium aufs engste zusammen. Das beweisen schon die Vorreden der beiden Bücher, insbesondere der Prolog Apgsch 1, 1 f., das beweisen aber auch der Wortschatz, der Stil, die Anschauungen, die in beiden Schriften die engste Verwandtschaft miteinander zeigen. Der nämliche Verfasser hat also einem Buche, das von den Worten und Taten des Herrn erzählte, ein zweites folgen lassen, das von den Worten und Taten der Apostel berichtete. Der alte Name des zweiten Teiles ist πράξεις ἀποστόλων; auch der Singular kommt vor, und bei den Syrern ist er durchgängig im Gebrauche. Im Muratorischen Kanon (vgl. darüber unten § 34) Z. 34—39, der ältesten Stelle, an der das Buch ausdrücklich genannt wird, bekommt es sogar gegenüber den verworfenen gnostischen Akten einzelner Apostel die auszeichnende Charakteristik: acta omnium apostolorum. Im ganzen bezeichnet der Titel sehr gut das Interesse, das der Verfasser und seine alten Leser an dem Buche nahmen. Die Stiftung der Kirche, in der je länger je mehr die geborenen Heiden in der Überzahl waren, geht nach der Apgsch vom Kreis der zwölf Apostel aus, welche die Nachfolger und Stellvertreter Jesu sind, die Träger des heiligen Geistes, den sie — und sie allein — durch Handauflegung weitergeben. Dabei werden die Führer der Urgemeinde nicht nur die Anfänger der Heidenmission (Kap. 10), sondern auch die Anwälte des paulinischen Evangeliums. Der Verfasser ist ein bewußter Vertreter des kirchlichen Einigungswillens und des grundlegenden kirchlichen Gedankens der apostolischen Autorität.

So wird denn in der Apgsch in wohlgelungener Steigerung der Gang des Evangeliums von den Juden über die Samaritaner zu den Heiden erzählt 1 8; von Jerusalem, Judäa, Samarien kommt es nach Antiochia, in die Paulusgemeinden der drei Reisen, endlich in die Hauptstadt der Welt, nach Rom. Die Ereignisse selber werden in zwei großen Reihen berichtet. Der deutliche Einschnitt zwischen ihnen ist hinter Kap. 12 gemacht. Den Inhalt der ersten Reihe bildet die Darstellung der Mission auf syrisch-palästinischem Boden, Petrus steht beherrschend, wenn auch nicht ausschließlich, im Mittelpunkte der Erzählung. Die zweite Reihe 13—28 schildert die Weltmission, die mit der Person und der Tätigkeit des Paulus verknüpft ist. Die Gliederung auch des Einzelnen ist planvoll, die Verknüpfung der beiden Reihen und die Unterteilung ebenfalls wohlgelungen. Die Erzählungskunst des Verfassers des 3. Evangeliums zeigt sich auch in seinem zweiten Buche. Nach dem einleitenden Kapitel (1 Himmelfahrt und Apostelwahl, Matthias) wird bis 8 Anfang die Geschichte des Christentums auf jüdischem Boden gezeichnet: Pfingsten und die Gründung der Urgemeinde 2, das Leben in ihr 5, Einsetzung der 7 hellenistischen Diakonen, Prozeß und Hinrichtung des Stephanus 6 u. 7. Dies letzte wichtige Ereignis zerstreut die Gemeinde, der Übergang zur Heidenmission erfolgt: 8—12. Die Mission in Samarien, Philippus, der Magier Simon,

der Kämmerer aus Mohrenland 8; die Bekehrung des Paulus 9; die erste Heidenbekehrung durch Petrus, der Centurio Cornelius 10—11 18; heidenchristliche Gemeinden in Phönizien, Zypern und Antiochien (Christianoi 11 19–26). Ein Jerusalem-Abschnitt, der letzte seiner Art, schließt ab 12 1–25: Tod des Jakobus, wunderbare Befreiung des Petrus). Im zweiten Hauptteile 13—28 heben sich deutlich zwei Unterteile ab: 13 1—21 14 die Mission des Paulus und seiner Genossen, 21 15—28 23 die Gefangenschaft des Paulus. Die „drei Reisen" des Paulus 13 1—14 28 15 36—18 22 18 23—21 14 sind der bei weitem umfangreichste Bestand der Berichterstattung im ersten Unterteile. Dazwischen aber steht 15 1–35 die sehr wichtige, den Mittelpunkt des Buches bildende Schilderung der Verhandlungen auf dem sogenannten Apostelkonzil, in denen Petrus und Jakobus als die Fürsprecher der Heidenmission auftreten. Paulus in Jerusalem 21 15—23 22, seine Gefangenschaft in Cäsarea 23 23—26 32, seine Romreise 27 1—28 15 und seine Gefangenschaft dort 28 16–31 schließen die Erzählung der Apgsch ab.

2. **Die Quellen.** Der Nachweis, daß in dem Buche Quellen verarbeitet sind, läßt sich leicht führen; Schwierigkeit aber macht die genaue Abgrenzung der Quellen, weil der Verfasser seinen Vorlagen selbständig gegenübersteht, weil er sie stilistisch durchaus überarbeitet und sachlich an ihnen allerlei geändert hat, als er sie in sein Buch aufnahm. Ein Bericht freilich hebt sich schon in seiner äußeren Form stark von den ihn umgebenden Teilen der Erzählung ab. Das ist die sogenannte Wirquelle, in der in der 1. Person der Mehrzahl erzählt wird. Ihr sicherer Bestand sind die Stücke 16 10–17 20 5–12 21 1–18 27 1—28 16; doch tritt sie vielleicht schon 11 28 zutage, wo ein Teil der Überlieferung, der westliche Text, ein „Wir" erkennen läßt (vgl. oben S. 59), und weiter mag noch anderes in der Umgebung der angeführten Stücke, das nicht durch das Leitmotiv des „Wir" kenntlich ist, aus dieser Quelle stammen. Aber auch abgesehen von den Wir-Stücken sind vom Verfasser noch andere Quellen verarbeitet worden. Das zeigt der Sprachbeweis, der allerlei auffällige Semitismen im ersten Teile der Apgsch aufdeckt, das zeigen weiter allerlei Nähte und Risse, auch Widersprüche, die in der Darstellung des Buches sichtbar werden. Z. B. hebt sich im Pfingstbericht der Zusatz des Bearbeiters 2 5–11, der das Zungenreden als ein Sprechen fremder Sprachen nimmt, sehr deutlich von dem ursprünglichen Bericht ab, der in 2 13 noch weiß, daß es ein ekstatisches Reden „wie das eines Trunkenen" oder eines „Verrückten" (1 Kor 14 23) war. Auch die Notiz von 4 36f. und eine Angabe wie 5 4, die im Widerspruch mit der Allgemeinschilderung über die Gütergemeinschaft von 4 34f. stehen, sprechen für Quellenverwertung. 21 25 wird vorausgesetzt, daß Paulus vom Aposteldekrete nichts weiß, während er nach Kap. 15 dabei war, als es erlassen wurde. Auch abgesehen von solchen Unstimmigkeiten zeigt eine genaue Prüfung des Inhaltes der Apgsch, daß gerade auch in ihrem ersten Teile, bei dessen Ereignissen der Verfasser des Buches als Augenzeuge nicht in Frage kommt, ihm schriftliche Quellen vorge-

legen haben müssen, vgl. etwa in Kap. 6 und 7 die Wahl der Siebenmänner, die Anklage und den Prozeß des Stephanus, weiter den vorzüglichen Bericht von 11 19–21. Darüber aber, wie die Quellen auszuscheiden und abzugrenzen sind, herrscht, wie schon gesagt, bei den Forschern keine Einigkeit. Eine Annahme nur, zu deren Gunsten sich freilich einiges anführen läßt, ist die, daß der Erzählungsstoff des Buches in der Hauptsache auf zwei Quellen zu verteilen sei. Die eine davon mag hellenistischen Ursprungs sein, aus Antiochia stammen und Lukas zum Verfasser haben; aus ihr mögen die wertvollen Berichte 6 1—8 4, weiter 11 19–30, dann 13 1—14 28 und endlich der Wirbericht stammen, der dem Buche von 15 36 ab zugrunde liegt. Demgegenüber mag die andere große Quelle palästinisch-judenchristlichen Ursprungs sein; sie befaßte sich vornehmlich mit Petrus und der Urgemeinde, und ihr Bestand wird etwa durch 1—5 9 31—11 18 12, vielleicht auch 15 zu umgrenzen sein. — Für unsere Art, Geschichte zu schreiben, ist und bleibt höchst merkwürdig die Beobachtung, daß die Paulusbriefe, die erste und wichtigste Quelle des apostolischen Zeitalters, vom Verfasser, der sie gekannt haben muß, so gut wie gar nicht benutzt worden sind.

3. Zeit, Ort und Verfasser. Die Apgsch ist nach dem πρῶτος λόγος 1 1, dem Lk-Evangelium, entstanden, d. h. nach dem Jahre 70 (vgl. S. 116). Dazu passen auch viele Einzelbeobachtungen, die beweisen, daß das apostolische Zeitalter bereits hinter dem Buche liegt. Der gesamte Aufriß und die Geschichtsbetrachtung, die die Heidenmission an die Urapostel anknüpft, die vielen Einzelzüge, die die Frömmigkeit der werdenden katholischen Kirche anzeigen, das völlige Zurückstellen des Gegensatzes zwischen Paulus und dem Urkreise — alles dies beweist, daß die apostolische Zeit bereits dahingegangen ist. In dem Zeitabschnitte 80—100, auf den diese Beobachtungen führen, kann schwer noch ein genauerer Zeitpunkt für die Entstehung des Buches angegeben werden. Es kann samt dem Lk-Evangelium sehr wohl schon um 80 geschrieben sein. Vielleicht erlaubt indessen das Verhältnis der Apgsch zu dem umfangreichen Geschichtswerke des Josephus, den „Altertümern", noch eine genauere Datierung. Eine Stelle aus den „Altertümern" nämlich (XX 5 1f.) scheint zweimal in der Apgsch verwendet zu sein. Zunächst in 11 28f.; hier könnte die Notiz über die Hungersnot unter Claudius mit der Angabe des Josephus XX 5 2 zusammenhängen, nach der eine Hungersnot in Judäa unter dem Prokurator Tiberius Alexander, d. h. in einem der Jahre 45—48 (also unter Claudius) eintrat. Viel mehr aber bedeutet die Beobachtung, daß in der Rede des Gamaliel Apgsch 5 36f. zwei geschichtliche Irrtümer stehen: Theudas war zu der Zeit, wo die Rede gehalten sein will, noch gar nicht aufgetreten, sondern versuchte seine Prophetenrolle erst in einem der Jahre 44—45 zu spielen. Und Judas der Galiläer, ist nicht, wie 5 37 sagt, nach Theudas aufgestanden, sondern in Wahrheit lange vor diesem, nämlich, wie im gleichen Satze richtig angegeben wird, zur Zeit der Schatzung unter Quirinius, diese war aber schon 6 oder 7 n. Chr. Der Grund für diese merkwürdigen Irrtümer

der Apgsch kann nur darin liegen, daß Josephus XX 5 1f. den Aufstand des Theudas und gleich danach den des Judas erwähnt. Nur aus einer irrtümlichen Erinnerung, die ihm von der Beschäftigung mit jener Stelle blieb, kann der Verfasser der Apgsch die falschen Angaben von 5 36f. gemacht haben. Daß ein Zusammenhang zwischen den beiden Stellen besteht, folgt auch aus den ähnlichen Ausdrücken, die Josephus und die Apgsch gebrauchen. So bleiben für die Apgsch die Jahre 95 bis 100 als Abfassungszeit, da das Werk des Josephus nach eigener Angabe, XX 12, im 13. Jahre Domitians, d. i. 93—94, beendet und veröffentlicht worden ist. Eine Möglichkeit, diesem Schluß auszuweichen, liegt nur in der Annahme einer älteren gemeinsamen Quelle für beide Stellen (Hölscher).

Wer hat das Buch und das dritte Evangelium geschrieben? Der Verfasser nennt sich selber nicht, und mit dem Namen seines Gönners Theophilus können wir nichts anfangen, da wir von diesem Manne sonst nichts wissen. Die altkirchliche Überlieferung führt das Doppelwerk auf Lukas, den Arzt (Kol 4 14, Philem 24, 2 Tim 4 11), den Begleiter und Schüler des Paulus, zurück (Muratorianum Z. 34—39), von dem sie noch zu berichten weiß, er sei ein Antiochener gewesen (Euseb., Kirchengesch. III 4 6). Um diese Verfasserschaft geht der Streit, eine Einigung ist so wenig wie in der Quellenfrage erzielt. Der eine Teil der Forscher hält an der Überlieferung fest, auch ein Kritiker wie Harnack hat sich auf diese Seite gestellt (Lukas der Arzt, 1906, wo die wichtigsten sprachlichen und sachlichen Beobachtungen, die zugunsten der Annahme sprechen, eindringlich zusammengeordnet sind). Demgegenüber findet es der andere Teil der Forscher unmöglich, daß die Apgsch von einem Zeitgenossen der Apostel, einem Augenzeugen eines guten Teiles der in ihr berichteten Vorgänge, geschrieben sein könnte. In der Tat ist das unleugbar eine schwierige Annahme, und wie merkwürdig von ihr aus das Bild des Augenzeugen sich gestaltet und eine wie einschneidende sachliche Kritik an der Arbeit des Lukas geübt werden muß, hat Harnack selber (S. 86—103) einleuchtend gezeigt. Aber zwei Wahrheitsmomente stecken auf jeden Fall in der altkirchlichen Überlieferung: Die Apgsch, und somit auch das dritte Evangelium, ist von einem Gliede der jungen Heidenkirche geschrieben, nicht von einem geborenen Juden, sei es einem Palästinenser oder einem Hellenisten. Und: die Wirquelle, die vorzügliche Nachrichten über Paulus und die alte Heidenmission erhalten hat, ist von einem Paulusbegleiter und -schüler geschrieben; ihr Verfasser kann Lukas gewesen sein. Weil die alte Überlieferung des 2. Jh. den Verfasser der Wirquelle, von dem sie noch wußte, mit dem Verfasser des ganzen Werkes gleichsetzte, kam sie zu dem Ergebnis: die Apgsch und das dritte Evangelium sind von Lukas geschrieben worden. Die Lösung des Zwiespaltes zwischen der Überlieferung und der Kritik erfolgt hier also ähnlich wie beim Mt-Evangelium (vgl. S. 113): nicht das ganze Werk ist von dem Verfasser, dem die Tradition es zuschreibt, aber ein sehr wichtiger

Bestandteil geht auf den Mann zurück, den die Überlieferung nennt: die Redequelle auf Matthäus, die Wirquelle auf Lukas.

4. Zweck und Wert des Buches. So wie unsere Evangelien nicht Erzeugnisse einer objektiv darstellenden Geschichtsschreibung, sondern Gemeindebücher sind, von Gläubigen für Gläubige geschrieben, so ist auch die Apgsch verfaßt, um erbaulich zu wirken, um in den Ereignissen die Kraft Gottes wirksam zu zeigen, Glauben zu wecken und schon vorhandenen zu stärken. Eng mit diesen ist ein anderer Zweck verbunden, nämlich die Apologetik. Aber nicht mehr den Juden gegenüber soll die neue Religion verteidigt werden; sie sind nach der Darstellung der Apgsch ihrer erdrückenden Mehrzahl nach immer ungläubig gewesen und sind es noch, sie waren die steten Verfolger der Apostel und des Evangeliums und sind darum nicht mehr als Gottes Volk anzusehen, das Heidenvolk ist in ihre Vorzugsstellung gerückt (vgl. den starken Ausklang 28 26–28). Wohl aber will die Apgsch das Christentum dem Heidentum und der öffentlichen Meinung sowie dem Staate und seinen Dienern gegenüber verteidigen. An den Schicksalen des Paulus und seiner Genossen wird gezeigt, wie die steten bösen Anklagen der Juden nicht wahr sind und die klugen, gerechten Beamten des Staates immer die Unschuld der Apostel festgestellt haben: „Dieser Mensch hat nichts getan, was Tod oder Kerker verdiente" 26 31. Leicht erkennbar ist hinter dieser Darstellung der Wunsch, daß auch in der Gegenwart des Verfassers und seiner Leser die römischen Beamten eine ähnliche Mäßigung zeigen möchten, wie Gallio und Festus und überhaupt alle Beamte, die mit dem Christentum in Berührung treten, vom Statthalter an (Sergius Paulus „glaubt" 13 12) bis zum Centurio hinab, Cornelius 10 f. und Julius 27 f. Diese Darstellung soll außerdem wohl auch den Christen guten Mut machen, und auf die Radikalen unter ihnen, die das Weltreich bitter hassen (vgl. die Apok!), mäßigend einwirken, ihnen zeigen, daß der Staat nicht der Feind des Christentums ist.

Endlich ist zwar gegenwärtig stark zurückgestellt, aber von der Baurschen Schule richtig gesehen, daß die Apgsch auch innerchristliche Zwecke verfolgt, vor allem die Versöhnung der streitenden Richtungen des Urchristentums. Sie tut es durch eine Darstellung des Petrus und Paulus, die beide in eine auffallende Parallele bringt: sie tun dieselben Wunder, erleben dieselben göttlichen Rettungen, halten fast dieselben Reden, und während Petrus die ersten Heiden bekehrt (10—11 18, trotz 8 26–40), beschneidet Paulus den Halbjuden Timotheus 16 3. Besonders beweisend ist die Darstellung des Apostelkonzils 15, die an allen Punkten der des Paulus (Gal 2) so sehr widerspricht, daß der Versuche, diese Verschiedenheiten wegzudeuten oder die Berichte auf zwei verschiedene Vorgänge zurückzuführen, Legion ist.

5. Apokryphe Apostelgeschichten und Pseudoclementinen. Zahlreich sind die apokryphen Apgschn, die freilich zumeist, wenigstens in ihrer uns überlieferten Form, erst dem dritten Jahrhundert entstammen. Unter ihnen ist keine, die sich etwa mit dem Hebr-Evang vergleichen ließe,

sondern sie stehen durch ihren groben Wunderglauben und ihre gnostischen Einschläge weit von der ntl. Apgsch ab. Dennoch sollte man auch von ihnen sich einen Eindruck verschaffen, um eine Vorstellung von der Volksfrömmigkeit schon der urchristlichen Zeit zu gewinnen. Das ist heute leicht möglich durch die Übersetzungen und Auszüge in Henneckes Apokryphen. Man versteht dann die Höhenlage des NTs besser. Eine unter diesen Apgschn ist auch schon im zweiten Jahrhundert entstanden und bedeutsam für die Art, wie die Zeit den Apostel Paulus als Prediger der Askese und der Auferstehung des Fleisches sah: Die „Akten des Paulus" mit ihrem Mittelstück, den „Akten des Paulus und der Thekla". — Zu den merkwürdigsten Schriftstücken dieser Art gehören die unter dem Namen des Clemens von Rom überlieferten Romane, „Recognitionen" und in anderer Fassung „Homilien" betitelt. Sie entstammen judenchristlich-(gnostischen) Kreisen, sind in ihrer heutigen mehrfach überarbeiteten Gestalt erst dem 3. Jahrh. zuzuweisen, reichen aber mit ihren Wurzeln bis tief ins zweite Jahrhundert, ja noch weiter zurück und sind in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Judenchristentums und der Entstehung der Kirche einst überschätzt worden, heute aber zu weit zurückgestellt und nicht nach ihrem Werte ausgeschöpft (Ausgaben P. de Lagarde, Clementina 1865, und Gersdorf 1838 diese bei Migne, Series gr. I. Auszüge deutsch bei Hennecke).

Drittes Kapitel: Die Apokalypsen

§ 27. Die urchristliche apokalyptische Literatur

A. Die Johannesoffenbarung

1. Die schriftstellerische Gattung. Die Apok des Johannes eröffnet für uns als ältestes Stück die Reihe der christlichen Apokalypsen. Die Literaturform ist vom Judentum her übernommen worden; vom Danielbuche angefangen (165/4 v. Chr. etwa entstanden) bis in die christliche Zeit hinein ist eine große Anzahl von jüdischen Apokalypsen entstanden, Henoch, 4 Esra, Baruch sind die wichtigsten der uns erhaltenen (§ 45 1; Kautzsch, Die Pseudepigraphen des AT.s, 1900). Uralter mythologischer und kosmologischer Stoff des orientalischen Synkretismus wird in diesen Apokalypsen verarbeitet, mit jüdischen Gedanken und Idealen, die zum Teil sehr alt sind, durchtränkt und in der Form einer geheimen prophetischen Literatur dargeboten. Denn die jüdischen Apokalyptiker trauen sich als Epigonen des alten Prophetentumes nicht mehr zu, persönlich vor ihr Volk zu treten und im eigenen Namen zu reden. Berühmten Männern der Vorzeit, einem Henoch, Moses, Esra, Daniel, Baruch u. a., werden die Weisagungen in den Mund gelegt. Mit starken Abweichungen im einzelnen, handeln die Apokalypsen meist von der gegenwärtigen bösen Zeit, den Zeichen des herannahenden Endes und der glanzumstrahlten, herrlichen Zukunft, die den Sieg Gottes und seines

Messias, den Lohn der Treuen bringen soll. Doch auch von den Geheimnissen des Himmels, den wunderbaren Dingen, die Himmel und Erde enthalten (Gottes Thron, die Engelscharen, die Gestirne, Donner und Blitz, Regen und Hagel, unterirdische und himmlische Straf- und Seligkeitsorte u. a. m.), wird in den Apokalypsen viel geschrieben, so insbesondere im Henochbuch. Träume, Visionen, Entrückungen, Zwiesprachen mit Engeln sind die äußeren Formen, in denen sich die Offenbarungen vollziehen. Vgl. über die Apokalyptik, an der das Spätjudentum sich in langen, bösen Zeiten aufgerichtet hat, noch unten §§ 43 7 und 45. Das junge Christentum, in ähnlicher Lage wie das Judentum in gegenwärtigen, bösen Tagen auf die herrliche Offenbarung des Gottesreiches harrend, hat sich rasch die jüdische Apokalyptik angeeignet; es hat zum Teil mit schwacher Überarbeitung die jüdischen apokalyptischen Bücher übernommen, es hat auch selber in engster Anlehnung an Stoff und Form der alten neue Apokalypsen hervorgebracht. Viele von diesen frühchristlichen Apokalypsen sind verloren gegangen, einige sind ganz oder teilweise erhalten. Die älteste von diesen ist die Johannesoffenbarung.

2. Inhalt der Offenbarung Joh. Der Inhalt des Buches ist, auf das Große und Ganze gesehen, ziemlich klar angeordnet. Schwierigkeiten stellen sich erst bei der genaueren Betrachtung ein. Nach dem briefartigen Eingang 1 1–8 setzt die Offenbarung Christi selbst ein 1 9—3 22: die Sendschreiben an die sieben Gemeinden Asiens 2 1—3 22, eingeleitet durch die Christusvision auf Patmos 1 9–20. 4 1 beginnt der Hauptteil, die eigentliche Apokalypse. Der Seher wird in den Himmel versetzt und schaut dort den himmlischen Thron und seine Umgebung 4. Dann wird ihm das Buch mit den sieben Siegeln und das Lamm, das sie öffnen soll, gezeigt 5 1–14. Hierauf beginnt, in drei Siebenergruppen aufgebaut, eine Reihe von Visionen, die mit vielen Wiederholungen im einzelnen die grauenvollen Plagen und Zeichen der Endzeit enthüllen. Erst die Reihe der sieben Siegel 6 1—8 1, anfangend mit den vier „apokalyptischen Reitern", in 7 die „Versiegelung" der 144 000 aus den 12 Stämmen Israels und die Rettung der unzähligen Menge aus den Heidenchristen vor den Endstürmen bringend. Dann die Reihe der sieben Posaunen 8—14, weitläufig, mit vielem dazwischen geschobenen Stoff: die 7 Donner, die versiegelt werden, das verschluckte Büchlein bitter-süß 10, die Rettung des Tempels im zerstörten Jerusalem, die zwei Zeugen, ihr Kampf mit dem Tier aus dem Abgrund, Tod und Himmelfahrt 11; die Geburt des Messias von der Himmelskönigin, Michaels Kampf mit dem Urdrachen, die Flucht des Weibes 12; die beiden Tiere, das erste mit dem verwundeten und geheilten Haupt, das die Heiligen verfolgt, das zweite sein falscher Prophet, die Zahl 666 (616) 13; die 144 000 Jungfräulichen mit dem Lamm auf dem Zionsberg, die Vierengelvision mit dem Menschensohn 14. Endlich kommt die Plagenreihe der sieben Zornesschalen 15—16. Mit 17 setzt als Höhepunkt des Buches in leidlicher Ordnung die Schilderung der letzten Ereignisse ein, die zum herrlichen Abschluß führen: das Gericht über Babylon 17 1—19 10, die Messiasschlacht, der Messias

auf weißem Roß, der Logos Gottes, der König der Könige und Herr der Herren, 19 11–21, das tausendjährige Reich 20 1–10, das große allgemeine Weltgericht mit der Totenauferstehung 20 11–15, das Herabkommen des himmlischen Jerusalem 21 1—22 5. Das Buch schließt mit einer Verfluchung seiner Verfälscher, mit der Bestätigung seines Zeugnisses durch Jesus und mit einem Segenswunsch nach Art der Paulusbriefe.

3. Entstehungszeit und Ort. Über die Zeit, in der die Apok Joh geschrieben ist, sagt die frühkirchliche Überlieferung bei Irenäus V 30 3: sie ward geschaut gegen Ende der Herrschaft Domitians. Das wäre etwa in einem der letzten Jahre vor 96. Die Datierung aus der Zeit Domitians läßt sich aus dem Buche selber durch folgende Beobachtungen belegen: Das Buch erweist sich, wie 2 f. (vgl. besonders 2 10 13) 6 9–11 7 3 13 16f. 18 24 19 2 u. a. zeigen, als in einer Verfolgungszeit geschrieben. Martyrien sind in Asien bereits vorgekommen, eine furchtbare Ausdehnung der Verfolgung wird für die nächste Zukunft erwartet. Der Grund der Verfolgung wird mit großer Deutlichkeit angegeben: gerade auf ihren Höhepunkten erweist sich die Apok als eine glühende Kampfschrift gegen den Kaiserkult, vgl. besonders 13 7–10 15–18. Nach Nero, dessen Verfolgung auf Rom beschränkt war und nichts mit der Verweigerung des Kaiserkultes zu tun hatte, ist, soviel wir wissen, erst wieder Domitian gegen die Christen eingeschritten; damals müssen gerade in Asien eine Reihe von Martyrien wegen Verweigerung des Kaiserkultes, auf den Domitian persönlich sehr großen Wert legte, vorgekommen sein (vgl. § 72). Die schwierige Stelle 17 9–11 (von den 7 Kaisern sind 5 gefallen, der sechste „ist", der andere ist noch nicht gekommen . . . und das Tier ist der 8.) führt, so wie der Text vorliegt, ebenfalls auf Domitian. Dieser nämlich ist, von Augustus an — mit Weglassung der Herrscher des Dreikaiserjahres, Galba, Otho, Vitellius — gerechnet, der achte Kaiser. Domitian ist auch, der Andeutung der Stelle entsprechend (ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν), für den wiederkehrenden Nero, von dem die Volkserwartung seit Neros Tode zu reden wußte, gehalten worden. Vielleicht geht 6 6 auf ein Edikt Domitians aus dem Jahre 92, aber diese Deutung ist keineswegs sicher (vgl. die neueren Kommentare zur Stelle). — Als Ort der Entstehung unseres Buches muß wegen 1—3 die asiatische Kirchengemeinschaft gelten. In der angegebenen örtlichen und zeitlichen Datierung des Buches, so wie es vorliegt, stimmt die neuere Forschung mit der frühkirchlichen Überlieferung zusammen.

4. Einheitlichkeit. Nun gibt es aber in dem Buche auch Stellen, die deutlich auf eine frühere Zeit hinweisen. In 11 1f. wird klar vorausgesetzt, daß Jerusalem den Heiden preisgegeben ist, der Tempel aber noch steht, und es wird geweissagt, daß er nicht in die Hände der Heiden fallen soll. Diese Worte müssen niedergeschrieben sein, als Jerusalem bereits von den Römern erobert, der Tempel aber noch nicht gefallen war, d. h. zwischen Mai und August 70. Ist doch auch 17 10 in seinem Hauptteile nicht unter dem 8., sondern deutlich unter dem 6. Kaiser geschrieben, d. h. wohl unter Vespasian oder schon unter Nero, nach

einer anderen Zählung der Kaiser. Diese Beobachtungen zwingen mit anderen zusammen, die Frage nach der Einheitlichkeit des Buches aufzuwerfen. Es zeigen sich in der Schrift, die auf den ersten Blick ihres Stiles wegen den Eindruck einer geschlossenen Einheitlichkeit macht, bei näherem Zusehen eine große Menge von Widersprüchen und Wiederholungen. In den drei Siebenerreihen der Visionen, 6 1—16 21, sind die allerstärksten Wiederholungen festzustellen; man sieht ohne Mühe ein, daß jede dieser Reihen ursprünglich darauf berechnet war, für sich allein zu stehen. Auch sind sie, namentlich die Posaunenvision, mit vielem Stoffe ausgeweitet, der ihnen ursprünglich fremd war; was bei den ersten fünf Posaunenstößen geschieht, füllt nur ein Kapitel 8 7—9 12, die durch die 6. Posaune 9 13 angekündigten Vorgänge nehmen dagegen allein zwei Kapitel in Anspruch und die durch die 7. in 11 15 eingeleiteten noch einmal drei, da das Ende der Reihe erst in 14 20 erreicht wird. Alle Stücke aber, die auf diese Weise in die Posaunenreihe eingeschoben worden sind, machen einen ganz selbständigen Eindruck, vgl. 11 1—13, wo der Seher nicht mehr im Himmel, sondern im Tempel ist, oder 12 1—17, das Sonnenweib mit dem Drachen, oder 12 18 bis 13 18 die beiden Tiere, geschaut vom Strande des Meeres aus 12 18. Die Schilderung vom Herabkommen des himmlischen Jerusalems wird zweimal gegeben, 21 1—8 und 21 9—22 5. Aus diesen und vielen anderen Beobachtungen folgt, daß das Buch nicht einheitlich ist. Eine Fülle von Hypothesen ist aufgestellt worden, um sein Wachsen und Werden zu erklären, eine Menge von Zerlegungen und Quellenscheidungen ist vorgenommen worden. Die Hypothesen widersprachen einander sehr, und man hat die Versuche einer genauen Quellenscheidung meist wieder aufgegeben. Zwei Hauptformen der Hypothesen lassen sich unterscheiden: entweder wird angenommen, daß eine ursprünglich jüdische Apokalypse, die vor 70 geschrieben war, später unter Domitian von christlicher Hand überarbeitet ist, oder man meint, der christliche Apokalyptiker, unter Domitian schreibend, habe ältere apokalyptische Stücke, zum Teil jüdischen Ursprungs (11 1—13!), in sein Buch aufgenommen. Diese zweite Annahme ist das Mindeste, das gewagt werden kann und gewagt werden muß. Eine reiche, alte, festgebildete Überlieferung trägt den Apokalyptiker; Traditionen und nicht nur selbst geschaute Visionen hat er in den Gang seiner Weissagungen eingefügt. Entscheidend wichtig war für dieses „traditionsgeschichtliche" Verständnis der Apok H. Gunkels Buch Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895, das eine ganz neue Betrachtung der Apokalyptik heraufführte. Sie ist in Boussets Kommentar zuerst aufs Ganze angewandt und neuerdings durch F. Boll, Aus der Offenb. Joh. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apok, 1914, bereichert und gesichert worden.

5. Der Verfasser. An die Frage, wer der Verfasser des Buches sei, ist in neuerer Zeit ebenfalls viel Arbeit gesetzt worden, ohne daß ein Abschluß der Untersuchungen erreicht worden wäre. Der Verfasser der Schrift nennt sich am Eingang und am Schlusse Johannes 1 1 4 9 22 8. Die Bezeichnung Knecht Gottes (oder Christi) in 1 1 soll ihn entweder

einfach als Christen oder nach 10 7 11 18 als Propheten kennzeichnen. Apostel nennt er sich nicht. Die altkirchliche Überlieferung sagt nun, dieser Johannes sei der gleichnamige Apostel gewesen. Sie liegt nicht erst bei Irenäus, sondern schon bei Justin vor, vgl. Dial. 81 4: ein Mann, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ habe das tausendjährige Reich geweissagt ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ. Das Buch selber hat bereits in der Kirche des 2. Jh. als apostolisch und prophetisch in hohem Ansehen gestanden. Der Widerspruch, der gegen die Apok je länger je mehr in der griechischen Kirche von den Alogern, dem Antimontanisten Gajus und Dionysius von Alexandria (vgl. unten §§ 35 und 37) erhoben wurde, beruhte auf dogmatischem Urteile; wenn diese frühkirchlichen Männer Kerinth oder einen andern nichtapostolischen Mann als Verfasser bezeichneten, so folgten sie damit nicht einer besseren geschichtlichen Überlieferung.

Die Frage ist, ob diese Tradition zu halten ist. Daß ein geborener Jude das Buch geschrieben hat — seine Einheitlichkeit vorausgesetzt — ist sicher. Die Abfassung durch den Apostel Johannes unter Domitian ist unmöglich, wenn der Zebedäussohn bereits vor 70 das Martyrium erlitten haben sollte (oben § 24 8). Und im Buche selber klingen 21 14 und namentlich 18 20 keineswegs so, als ob ein Apostel hier spräche; 18 20 wird vorausgesetzt, daß die Apostel bereits im himmlischen Chore der Seligen sind. So muß man an einen andern Johannes als den Zebedäiden denken, an einen in den asiatischen Gemeinden wohlbekannten Mann dieses Namens, der als Prophet eine angesehene Stellung einnahm, etwa jenen Presbyter Johannes, den Papias (Euseb., Kirchengesch. III 39 4) nennt (oben § 24 9), oder sonst einen Johannes. Die Frage wird verwickelter, wenn man Quellenscheidungen in dem Buche vornimmt, und etwa eine ältere Johannesapok, vor 70 geschrieben, von dem unter Domitian als Ganzes herausgegebenen Buche scheidet. Und noch etwas anderes macht das Problem schwierig. Die Apok ist nicht die einzige Schrift, die von der altkirchlichen Überlieferung dem Apostel Joh zugeschrieben wird, sondern die übrige johanneische Literatur, vor allem das vierte Evangelium, geht unter dem gleichen Namen. Kann dieses Evangelium den gleichen Verfasser haben wie die Apok? Das scheint auf den ersten Blick ganz unmöglich zu sein: die Frömmigkeit, die Theologie, die Sprache sind hier und dort überaus verschieden, vgl. schon das Urteil des Dionysius von Alexandrien (oben S. 9). Sowie man indes genauer zusieht, zeigt es sich, daß doch viele Fäden von der Apok zum Evangelium und den Briefen des Johannes hinübergehen (gute Zusammenstellung in Bousſets Kommentar S. 177—179), man braucht nur auf die Logosvorstellung (Apok 19 13), auf Christus das Lamm, auf den Gebrauch von Wörtern wie μαρτυρεῖν, μαρτυρία, νικᾶν, ἀληθινός hinzuweisen. So ungeheuer schwierig, ja unmöglich es ist, anzunehmen, daß die Apok und die übrigen johanneischen Schriften von einer Hand geschrieben sind, so sicher ist es doch, daß irgend eine Verwandtschaft zwischen den beiden Schriftengruppen besteht. Die Kreise, in denen das Evangelium

samt den Briefen und die Apok in der uns vorliegenden Gestalt entstanden sind, müssen sich geschnitten haben. Diese Behauptung kann man getrost aufstellen, so dunkel auch die Frage nach den Persönlichkeiten ist, die hier und dort hinter den Schriften stehen.

B. Die außerkanonischen Apokalypsen.

1. Die Petrusapokalypse. Die Petr-Apok war bis zum Jahre 1892 nur unvollkommen bekannt: ein paar Erwähnungen in der altchristlichen Literatur, ein paar Anführungen bei Clemens von Alexandrien, Methodius und Makarius Magnes, die einige Bruchstücke erhalten hatten, war alles, was erreichbar war. — Diese sehr unvollständige Kenntnis wurde durch den Fund von Bouriant (vgl. oben S. 130) erweitert: die Akhmimer Handschrift, die ein großes Stück des Petr-Evangeliums enthielt, brachte auch ein umfangreicheres Stück der Petr-Apok. Daß der Text, der weder Auf- noch Unterschrift trägt, der Petr-Apok entstammt, muß als sicher gelten: V. 26 des Bruchstückes stimmt eng überein mit einem bei Clemens von Alexandrien erhaltenen Fragmente. Der Inhalt des Textes ist eine Himmels- und Höllenvision. Jesus zeigt dem Petrus und seinen elf Gefährten auf ihre Bitte zwei verklärte Selige und gewährt ihnen einen Blick in das herrliche Reich der Gerechten mit seinem Lichte, seinen Blumen und Düften und seinen strahlenden Bewohnern. Als Gegenstück wird sodann dem Petrus der dunkle Raum der Hölle gezeigt, in der die Sünder im brodelnden Feuerschlamm gepeinigt werden; vierzehn einzelne Straforte mit ihren Bewohnern werden aufgezählt, bei der Schilderung des vierzehnten bricht mitten im Satze der Text ab. — Im Jahr 1910 ist endlich der ganze Text der Petr-Apok ans Licht gekommen. Sie war in eine lange äthiopische Clemensschrift eingearbeitet, die wieder durch eine arabische Übersetzung auf mancherlei ältere griechisch-christliche Literatur zurückgeht. Grébaut hat sie in der Revue de l'orient chrétien 1907—1910 herausgegeben und übersetzt. Eine selbständige deutsche Übersetzung gab H. Duensing (ZNW 1913). Zu den Schilderungen der Hölle und des Paradieses kommt hier als Anfangsteil eine stark an Mt 24 und das Feigenbaumgleichnis (auch aus Lk 13) anschließende Weissagung falscher Christi und harter Verfolgungen der Gemeinde. Es folgt die Schilderung der Auferstehung mit interessanten Einzelheiten, das Weltgericht in Feuerströmen, die Wiederkunft Christi auf der ewig glänzenden Wolke. Daran schließt sich dann die Schilderung der Hölle, die einige Sünderklassen mehr enthält als das griechische Bruchstück, und endlich die des Paradieses, die hier stark mit der Verklärungsgeschichte verwoben ist. Wir haben damit das Ganze der alten Petr-Apok wiedergewonnen, wenn sie auch durch eine mehrfache Überarbeitung hindurchgegangen ist. — Da Clemens von Alexandrien bereits aus dem Buche zitiert, muß seine Entstehungszeit vor 170 fallen, wahrscheinlich reicht sie aber bedeutend weiter hinauf, und das Buch kann sehr wohl in der Zeit von 100—140 bereits geschrieben sein. Der neugefundene Text scheint auf die Verfolgung der Christen durch Barkochba (um 135) anzuspielen und

ermöglicht dadurch eine genaue Ansetzung der Schrift (§ 39 6). Als Entstehungsort kommt danach Jerusalem oder Syrien in Betracht. Die Bedeutung der Schrift für die Geschichte der alten christlichen Religion ist groß: sie zeigt uns das Einströmen hellenistischer, orientalisch-griechischer Himmels- und Höllenphantasien in das Christentum, wo sie dann später eine so außerordentliche Verbreitung und vielverzweigte literarische Gestaltung erlebt haben.

2. **Das Hermasbuch.** Der „Hirt" gehört nur bedingt in die Reihe der frühchristlichen Apokalypsen. Wohl ist die ganze Einkleidung des Buches apokalyptisch: eine himmlische Gestalt, die Kirche, und ein Engel, der im Aussehen einem Hirten gleicht — daher der Name des Buches: Ποιμήν —, die Buße verkündet und Offenbarungen gibt, sind die Träger und Vermittler der himmlischen Verkündigung, die von der Nähe des Endes und der Notwendigkeit, Buße zu tun, handelt. Sehr vieles in dem Buche ist aber auch nur schlichte, zum Teil übernommene Mahnrede, katechetische Belehrung. Das gilt vor allem für den mittleren Teil, die zwölf Gebote. — Der Inhalt des umfangreichen Buches zerfällt schon in seiner ursprünglichen Anlage in drei Teile: 1. Die fünf „Gesichte" (ὁράσεις, Visionen). Ihr Hauptthema ist die von der „Kirche", die dem Hermas in verschiedenen Gestalten erscheint, immer wieder eingeschärfte Mahnung, die Gläubigen sollen jetzt, vor dem Ende der Welt, von Herzen Buße tun, da Gottes Gnade ihnen noch diesen einen Bußtermin zugelassen habe. Die wichtigste ist die dritte Vision, in der Hermas unter dem Bilde eines Turmes das Schicksal der Kirche sieht: wie kein schlechter Stein in den Turm, so soll ein Sünder, der nicht Buße tut, nie in die Kirche, die hier also die ideale heilige Kirche der Endzeit ist, gelangen können. 2. Der zweite Teil bringt zwölf „Gebote" (ἐντολαί, mandata), in denen dargelegt wird, was der rechte Christ tun und lassen soll. 3. Den Abschluß bilden zehn „Gleichnisse" (παραβολαί, similitudines), die es meist wieder mit dem nahen Weltende und der Buße zu tun haben. Besonders bedeutsam sind hier das 5., in dem unter dem Bild eines treuen Sklaven Christi Verdienst und Erhöhung zum Sohne Gottes geschildert, und das 9., in dem der Turmbau erneut geschaut wird, diesmal aber bereits mit einer Schilderung der Wirkung des Bußrufes. — Hermas, der Verfasser, nennt sich mehrfach in dem Buche, so gleich am Eingange vis. I 1 4 2 2–4 4 3 II 2 2 und an andern Stellen der „Gesichte". Er ist ein „Prophet", wie der Verfasser der Johannesapokalypse. Nach dem Eingange von vis. I ist Hermas von dem, der ihn aufgezogen hatte, wohl einem Sklavenhalter in einer der Ostprovinzen, nach Rom an eine Frau, namens Rhode, verkauft worden, die ihn später freigelassen zu haben scheint. Er blieb in Rom, dort ist sein Buch entstanden, das eine sehr wichtige Quelle für Zustände in der römischen Gemeinde ist. Ob Hermas schon Christ war, als er in den Westen kam, wissen wir nicht; aber seine häuslichen Verhältnisse, seine persönliche Art und sein Charakter werden mit ziemlicher Deutlichkeit klar: ein kleiner Mann geringen Standes und geringen Geistes. — Das Buch ist einheitlich in dem Sinne, daß alles in

ihm von der Hand des nämlichen Verfassers niedergeschrieben ist. Das hindert aber nicht, daß allerlei übernommenes, bereits fest geformtes Gut in ihm sich findet und daß es nicht auf einmal, sondern innerhalb eines längeren Zeitraumes entstanden ist. Wichtige innere Anzeichen, nämlich die Angaben über Gemeindeverfassung, Verfolgungen, Häresien, legen als Abfassungszeit des Buches die beiden Jahrzehnte vor 150 nahe. Zu diesem Ansatze paßt sehr gut das Zeugnis des Muratorischen Fragments Z. 73—76.: „Den Hirten hat ganz kürzlich in unsern Zeiten in der Stadt Rom Hermas geschrieben, als auf dem Stuhle der Gemeinde der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder, saß." Nach der altrömischen Bischofsliste starb Pius 155, eine führende Stellung innerhalb der Gemeinde mag er mindestens 1—2 Jahrzehnte hindurch eingenommen haben, so daß die Angabe sehr gut mit dem Ergebnis der inneren Kritik zusammenstimmt. Der Versuch hingegen, in Hermas den von Paulus Röm 16 14 gegrüßten Mann und in dem Clemens vis. II 4 3 das bekannte römische Gemeindehaupt der zweiten christlichen Generation (vgl. oben § 22 1) zu sehen, ist verfehlt; man müßte dann unser Buch um etwa 100 ansetzen, was aus den angeführten Gründen nicht gut möglich ist.

Viertes Kapitel: Kirchenordnung und Predigt

§ 28. Die Lehre der zwölf Apostel

1. Überlieferung und Inhalt. Die Lehre der zwölf Apostel, kurz Didache genannt, ist eine der allerwichtigsten und merkwürdigsten Schriften der gesamten urchristlichen Literatur. Sie ist vollständig nur in einer einzigen Handschrift erhalten, der schon oben (S. 96) erwähnten 1056 geschriebenen Jerusalemer, die auch 1 Clem und Barn bietet. 1883 wurde sie von ihrem Entdecker Bryennios herausgegeben und hat alsbald die allergrößte Beachtung gefunden. Für die ersten 6 Kapitel kommt noch eine altlateinische Übersetzung in Betracht, auch ist die im kirchlichen Altertum weitverbreitete und hochgeschätzte Schrift an einer Reihe von Stellen der altkirchlichen Literatur in größerem oder geringerem Umfang benutzt worden. — Die Didache besteht deutlich aus zwei inhaltlich und auch in der Form verschiedenartigen Teilen. Der erste, Kap. 1—6, gibt nach einleitenden Jesusworten im Schema der „beiden Wege" (Weg des Lebens und Weg des Todes) einen Katechismus des rechten Lebenswandels. Der zweite, für uns wichtigere Teil, gibt Anweisungen über den Gottesdienst und das Gemeindeleben. Taufe, Fasten, Beten, Abendmahlsfeier werden zunächst behandelt 7—10; dann folgen Vorschriften über Apostel, Propheten, Lehrer und zuwandernde Brüder, über Bischöfe und Diakonen 11—15; eine kleine Apokalypse bildet den Abschluß 16. Die Schrift hat eine Fülle von Licht auf die Geschichte der urchristlichen Gemeindeverfassung, der Geistesträger, des Gottesdienstes und des religiösen Lebens der werdenden Kirche geworfen, freilich auch wieder manches Rätsel aufgegeben. Für den ersten Teil, die beiden Wege, kann als sicher an-

genommen werden, daß in ihm ein jüdischer Proselytenkatechismus übernommen und nur schwach christlich überarbeitet ist (1 3—2 1; vgl. auch oben zum Barnabasbrief § 22 4).

2. Abfassungszeit und Ort. Leider ist die zeitliche und örtliche Festlegung der Schrift sehr schwierig. Auf den ersten Blick ist klar, daß sie altertümliches Gepräge hat: sie kennt noch die alten Geistbegabten (Apostel, Propheten und Lehrer); das Gemeindeamt (die Bischöfe und Diakonen) tritt gegen jene noch stark zurück. Die spärliche Benutzung christlicher Schriften, die Anweisungen über den Gottesdienst, die Eigenart der Abendmahlsgebete, auch das Fehlen der Ketzerpolemik — all dies zusammengenommen empfiehlt eine frühe Ansetzung der Schrift, sie zeigt noch recht wenig von der „katholischen" Entwicklung des alten Christentums. Andererseits freilich ist sicher, daß sie nicht mehr der eigentlich apostolischen Zeit angehören kann: Apostolat und Prophetie sind zum Teil schon entartet, Schwindler spielen sich als Apostel und Lehrer auf, in den Abendmahlsgebeten spürt man die Zeitnähe von johanneischer und ignatianischer Frömmigkeit, und die Anschauung, die im Titel zum Ausdruck kommt, „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Heiden", führt mindestens in die zweite Generation des Christentums. Die Zeit von 90 etwa bis 130 muß als Zeitraum der Entstehung unserer Schrift offen bleiben. Ist sie in Kreisen entstanden, die am allgemeinen Leben der Kirche regeren Anteil nahmen, dann muß man sie innerhalb dieses Zeitraumes möglichst früh ansetzen; ist sie hingegen, wie mancherlei Beobachtungen zeigen 13 3–7, in Kreisen entlegenerer, ländlicher Christengemeinden entstanden, dann kann sie ein gutes Stück ins 2. Jh. hineingeschoben werden. — Ein wenig besser als mit der Frage nach der zeitlichen Ansetzung steht es mit der nach der örtlichen. Der Westen (Rom) ist vollkommen ausgeschlossen, ebenso Asien (proconsularis) mit seinem sich rasch entwickelnden Stadtchristentum. Nach Ägypten, wo die kirchlichen Zustände noch das ganze 2. Jh. hindurch merkwürdig altertümlich blieben, die Didache am frühesten ausdrücklich bezeugt (Clemens von Alexandrien) und gerne und lange benutzt worden ist, ist sie öfters gesetzt worden; aber 9 4 spricht dagegen: Getreide, das auf Hügeln wächst, gibt es in Ägypten nicht; wo die Ränder des Niltales sich heben, fängt die Wüste an. So empfiehlt es sich, an eine Nachbarprovinz zu denken, von wo die Schrift früh nach Ägypten kommen konnte. Das könnte Syrien gewesen sein. Die Schrift mag in entlegener Gegend, in Kreisen von Christen entstanden sein, die Landbau und Viehzucht trieben, und die mit dem Judentum Syriens noch enge Berührung hatten, wie einzelne Weisungen der Schrift 8 1f., auch der Inhalt ihrer Abendmahlsgebete zeigt, die so viel jüdische und johanneische Anklänge aufweisen (S. 121).

§ 29. Der zweite Clemensbrief

1. Inhalt und Überlieferung. Eine Schrift von verhältnismäßig geringer Bedeutung ist der sogenannte 2 Clemensbrief. In Wahrheit ist es kein Brief, sondern eine Predigt, wie 17 3 und 19 1 beweisen; sie ist ursprünglich in einer Gemeinde beim Sonntagsgottesdienst, und zwar im Anschluß an eine Schriftvorlesung (AT) zum Vortrage gebracht worden. Der Inhalt ist ziemlich dürftig, die Sprache schlicht, die Mahnungen drehen sich meist um die Buße, die die Hörer tun sollen, solange es noch Zeit ist, und die in asketischer Abwehr von der Welt, in entschlossener Hinwendung zum Herrn besteht. Das Stück ist im Zusammenhange mit 1 Clem im Codex Alexandrinus und in einer Jerusalemer Handschrift (also als Teil des NT.s!) erhalten (vgl. oben S. 96). Kein Name wird in dem Texte genannt, keine Überlieferung gibt einen Anhalt über Ursprung und Entstehungszeit des Stückes.

2. Zeit und Ort. Die Betrachtung des Inhaltes zeigt, daß die Schrift nicht sehr alt sein kann. Sie gehört zwar in den Kreis der frühchristlichen Literatur und muß vor 150 entstanden sein; das beweist die starke Verwendung von apokryphen Evangelienzitaten aus dem Ägypterevangelium (12 2 4 4 5 5 2–4 8 5; vgl. auch das Apokryphon 11 2–4) und der sehr entschlossene, oft wiederholte Hinweis auf das nahe Ende, der die Hauptstütze der Mahnung ist. Andrerseits muß die Gemeinde vor zu großer Weltliebe, auch vor Zweifeln an der Auferstehung des Leibes gewarnt werden. Mit dem Ansatze 120—150 wird man den verschiedenen Daten der Predigt am besten gerecht. — Wegen der alten Verknüpfung von 2 Clem mit dem ungleich berühmteren 1 Clem wird man, bei dem Fehlen aller übrigen Überlieferung, gern annehmen, daß 2 Clem entweder in Rom, dem Entstehungsorte, oder in Korinth, dem Bestimmungsorte von 1 Clem entstanden ist. Für Rom kann die Anführung des Apokryphums 11 2–4 geltend gemacht werden, das wohl einer in Rom beliebten und gebrauchten Schrift entstammt, da es auch, wenn schon nicht so ausführlich, in 1 Clem 23 3f. angeführt wird. Für Abfassung in Korinth kann auf 7 1f. hingewiesen werden, auf das Bild von den Wettspielen, das dort gebraucht wird; aber freilich ist die Verwendung von Bildern aus der Athletik ein so beliebter Gemeinplatz zeitgenössischer, auch altchristlicher Mahnrede, daß es sehr gewagt ist, in 7 1 einen Hinweis gerade auf die isthmischen Spiele zu finden. So behauptet Rom einen Vorzug; in einer Gemeinde, in der der Hermashirte mit seinem Bußruf und seiner eschatologischen Mahnrede entstanden ist, kann um die gleiche Zeit etwa unsere mit dem Hirten stark stimmungs- und gedankenverwandte Homilie entstanden sein.

Fünftes Kapitel: Die ältesten Apologeten

§ 30. Die Anfänge der Apologetik

1. Überblick. Deutliche Spuren urchristlicher Apologetik gegen Juden und Heiden fanden wir schon in den Evangelien, zumal im vierten, und in der Apgsch. Auch manche Briefe sind erfüllt von Verteidigung und Rechtfertigung des Christentums gegenüber dem Judentum, wie etwa der Römer- und der Hebräerbrief. Eigene Schutz- und Verteidigungsschriften besonders gegenüber den harten Maßnahmen des Staates und den gehässigen Verleumdungen der Massen wurden dann im Anfang des 2. Jh. nötig, als das Christentum mit dem Heidentum höherer Schichten zusammenstieß. Die Apologetik, namentlich den Griechen gegenüber, konnte nur von Männern geführt werden, die eine gewisse weltliche, philosophische Bildung besaßen. In der Tat wird der eine von den beiden ältesten unten zu nennenden Apologeten ausdrücklich als „Philosoph" bezeichnet; und einen sehr großen Teil der Gründe, die die Apologetik des ganzen 2. Jh. für den Monotheismus gegen die Volksreligion anführt, hat sie von der philosophischen Aufklärung übernommen. Die noch in die Zeit des Urchristentums fallenden Apologien sind das Kerygma des Petrus und die Schutzschriften des Quadratus und Aristides. Die eigentliche Blüte der altchristlichen Apologetik beginnt erst in der zweiten Hälfte des 2. Jh.

2. Das Kerygma des Petrus. Diese Schrift war eine unter dem Namen des Apostels Petrus gehende Missionspredigt, in der er sich (in der ersten Person!) an Heiden und Heidenchristen wendet. Das Buch als Ganzes ist verloren, aber eine nicht geringe Zahl von Bruchstücken der sicher nicht umfangreichen Schrift haben die Alexandriner Clemens und Origenes aufbewahrt (Abdruck bei Klostermann, Apocrypha I, Kl. Texte H. 3, und bei Preuschen, Antilegomena; Übersetzung auch bei Hennecke, Ntliche Apokryphen S. 143 ff.). Die Schrift mag in Ägypten entstanden sein, wie die Benutzung durch Clemens und Origenes anzunehmen nahelegt. Auch wird in dem größten der erhaltenen Fragmente auf die in Ägypten blühende Tierverehrung Rücksicht genommen. Die Entstehungszeit wird nicht weit von 100—120 abzurücken sein, da der gleich zu nennende Aristides deutlich Kenntnis des Kerygmas zeigt.

3. Quadratus. Was wir von diesem Manne und seinen Schriften wissen, steht an zwei Stellen bei Eusebius. In der Chronik bemerkt dieser zum Jahre 2141 Abrahams, Quadratus und Aristides hätten dem Kaiser Hadrian Schutzschriften für die Christen überreicht. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden, die Erwähnung des Atheners Aristides und das Datum (125/126 n. Chr.) legen nahe, daß die Überreichung in Athen erfolgte, wo Hadrian im genannten Jahre und dann wieder 129 weilte. In der Kirchengeschichte IV 3 1f. macht Eusebius noch einige kurze Angaben über Veranlassung und Verbreitung der Schrift und gibt ein

nicht uninteressantes, leider sehr kurzes Bruchstück (Text auch bei Funk, Apostolische Väter, und bei Goodspeed).

4. Aristides. Besser als mit der Überlieferung des Quadratus steht es mit der des athenischen Philosophen Aristides, der nach Eusebius zur gleichen Zeit und am gleichen Orte wie Quadratus dem Kaiser Hadrian eine Apologie überreichte. Wohl ist auch sie im Urtext bis auf wenige, erst 1922 ans Licht gekommene Fragmente verloren gegangen, aber mit Hilfe einer syrischen und armenischen Übersetzung läßt sich ihr Wortlaut leidlich wiederherstellen. Die Übersetzungen haben auch erkennen lassen, daß große Stücke des griechischen Urtextes in die sehr beliebte mittelalterliche Legende von Barlaam und Joasaph eingesprengt sind. Darlegung des wahren Gottesbegriffes, Polemik gegen die Gottesverehrung der Barbaren und Hellenen, auch der Juden, endlich eine wertvolle Darstellung des Glaubens und des reinen Wandels der Christen bilden den Inhalt der Schrift. Die Abfassung unter Hadrian, die Eusebius, die armenische Übersetzung und die Überschrift der syrischen bezeugen, ist nicht sicher. Nach der Zuschrift der syrischen Übersetzung wäre der Empfänger der Schutzschrift Antoninus Pius. In diesem Falle müßte sie etwa 140 verfaßt sein.

§ 31. Literatur

1. Darstellungen. In welchen Ausgaben die erhaltenen urchristlichen Texte am bequemsten zugänglich sind, wurde bereits oben (§ 19 2) angegeben. Hier handelt es sich darum, die wichtigsten Hilfsmittel zum Studium der frühchristlichen Literaturgeschichte aufzuführen.

Die literarkritische Untersuchung des bei weitem wichtigsten Teiles der urchristlichen Literatur wird in den Werken gegeben, die die sogenannte Einleitung ins NT behandeln. Das gediegenste, formvollendete Werk der kritischen Richtung ist A. Jülicher, Einleitung in das NT, 5 u. 6 1906, Neudruck 1921; jeder Student wird einmal diese ausgezeichnete Darstellung, die von jeder Überkritik weit entfernt ist, durcharbeiten müssen. Eine ganz kurze, gut brauchbare Einleitung, die hauptsächlich die Probleme darstellt und viel Literaturangaben bietet, hat P. Feine, Einleitung in das NT, 4 1929, ausgehen lassen; die Lösung der Probleme erfolgt von einem der Tradition sehr zugeneigten Standpunkt aus. Ein praktisches, übersichtlich gedrucktes Lernbuch von konservativer Haltung ist die Einl. in das NT von H. Appel, 1922. Wer aber über die Anfänge hinaus ist und in Einzelprobleme tiefer eindringen will, darf an zwei größeren Werken nicht vorübergehen, dem älteren, vom Standpunkte freier Kritik, mit umfassender, wenn auch knapper Auseinandersetzung, mit der gesamten Forschung des 19. Jhs. entworfenen Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT von H. J. Holtzmann, 3 1892, und dem durch sorgfältige Wiedergabe der Überlieferung des kirchlichen Altertums von Schriften und Autoren des NT.s ausgezeichneten, diese Tradition allerdings fast stets verteidigenden umfangreichen Werke von Th. Zahn, Einleitung in das NT, 2 Bde., 3 1906 f.

Für die gesamte kanonische und außerkanonische Literatur des Urchristentums kommt weiter in Betracht A. v. Harnacks großes Werk: Die altchristliche Literatur bis Eusebius, 1893—1904, in zwei Teilen, deren erster die Überlieferung und den Bestand der erhaltenen und nicht erhaltenen Literatur der drei ersten Jahrhunderte darstellt, während der zweite den Untersuchungen über die Chronologie dieser Literatur gewidmet ist. Auch zahlreiche andere Kirchenhistoriker haben Einzelforschungen oder Gesamtdarstellungen aus dem Gebiet der urchristlichen Literatur gegeben, die auch die neutestamentliche einschließen oder berühren. Das handlichste kurze Buch ist G. Krüger, Geschichte der altchristl. Literatur in den drei ersten Jahrhunderten, ²1898, daneben kommt in Betracht H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, 1911. Eine ausführliche katholische Darstellung ist O. Bardenhewer's Geschichte der altchristl. Lit., I ²1912; einen Überblick über die reiche, vielfach grundlegende Forschungsarbeit vom Ende des 19. Jhs. gibt der Katholik A. Ehrhardt, Die altchristl. Lit. und ihre Forschung, 2 Bde., 1894, 1900. Ein ausgezeichneter, knapper, wegen des Fehlens neuerer evang. Bücher auch von uns zu gebrauchender Grundriß ist der von G. Rauschen, Patrologie, 8 u. 9 1926, bearb. von Jos. Wittig. Von den (evangelischen) Kirchenhistorikern (Overbeck, Krüger) ist auch die in diesem Buche befolgte Forderung ausgegangen, die Bücher des NT.s nicht von den anderen urchristlichen Schriften zu trennen und alle unter den literarhistorischen Gesichtspunkt einer Geschichte der literarischen Formen zu stellen (vgl. die verwandte Forderung der formgeschichtlichen Methode S. 111). Wie wertvoll dieser Gesichtspunkt werden kann, zeigt die ausgezeichnete Darstellung Wendlands, Die urchristlichen Literaturformen, 2 u. 3 1912, in Lietzmanns Handbuch. Auch die neueste knappe Geschichte der urchristlichen Literatur von M. Dibelius, 1926, (Sammlung Göschen) ist so geschrieben.

2. Einzeluntersuchungen. Ihre Fülle ist unübersehbar; man findet das meiste bei Holtzmann, das Wichtigste auch bei Jülicher, Feine und Appel. Hier sollen nur die Schriften angeführt werden, die einst entscheidend gewesen sind oder gegenwärtig die Problemstellung beherrschen, soweit sie nicht schon in die Darstellung eingeflochten sind.

a) Zur Briefliteratur. Nachdem die Kritik der Paulusbriefe im Zeitalter der Aufklärung begonnen hatte, folgte auf die bahnbrechende Arbeit F. Ch. Baurs über „die Christuspartei in Korinth" (Tüb. Zeitschrift f. Theologie, 1831) sein grundlegendes Werk „Paulus, der Apostel Jesu Christi", 1845, ²1866 f., das ganz überwiegend eine historisch-literarische Kritik der Briefe enthält mit dem Ergebnis, daß nur die 4 „großen" Briefe, Röm, 1 und 2 Kor, Gal, echt sind. Die radikale Kritik, die alle Briefe des Apostels für unecht erklärte, hat zwei Werke von Bedeutung hervorgebracht: Bruno Bauer's Kritik der Paul. Briefe, 1850 ff. und R. Steck's Galaterbrief, 1888, aus denen mancherlei zu lernen ist. Kurze Darstellung und Widerlegung durch P. W. Schmiedel in Holtzmanns Handkommentar II ²1892 und (unter Berücksichtigung der neuen Erkenntnis vom Alter des Gnostizismus) H. Weinel, Die

Echtheit der paulin. Hauptbriefe, Festschrift für Kaftan, 1920. — Die Echtheit des 1 Thess ist vor allem durch Herm. v. Soden nachgewiesen worden, Studien u. Kritiken, 1885, die Unechtheit des zweiten durch W. Wrede, Texte u. Unters., Neue Folge, 1903. Einen interessanten Versuch, die Echtheit festzuhalten durch Annahme eines besonderen Adressatenkreises für den 2. Brief, macht Harnack in SBBA 1910 S. 560 ff. — Die Entstehungsverhältnisse der Kor sind von Schmiedel a. a. O. am sorgfältigsten erwogen, unter Berücksichtigung von A. Hausrath, Der Vierkapitelbrief des Paulus, 1870, und M. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und Briefe des A. P., 1890, das auch um seines anderen Inhalts willen wertvoll ist. — Die Hypothese einer ephesinischen Gefangenschaft des Paulus, von Deißmann (zuerst in Licht vom Osten [1] 1908) erfolgreich vertreten, ist vielfach aufgenommen, aber auch in der mannigfachsten, widerstreitendsten Weise zur Datierung der Gefangenschaftsbriefe verwandt. Die Literatur findet man jetzt am genausten in W. Michaelis, Die Gefangenschaft des P. in Ephesus und das Itinerar des Tim, 1925, ein Buch phantastischer Hypothesen. — Die Unmöglichkeit, den Eph von Paulus herzuleiten, wird neuerdings immer klarer erkannt. — Kol wird gewöhnlich als echt festgehalten. Die gründlichste Untersuchung ist die von H. J. Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, 1872. Für Kol wird von Holtzmann und v. Soden die Hypothese der Überarbeitung eines ursprünglichen Paulusbriefes vertreten; sie ruht auf der (falschen) Voraussetzung, daß die Gnosis erst im zweiten Jahrhundert entstanden sei. — K. Holsten's Der Brief an die Philipper, Jahrb. f prot. Theol., 1875 f., ist immer noch wegen seiner eindringenden Darstellung des paulinischen Sprachgebrauchs eine der wertvollsten Monographien. — Die Echtheit der Pastoralbriefe ist zuerst mit Bezug auf 2 Tim von Schleiermacher (1807), dann für alle von Eichhorn (Einleitung [4] 1812) angefochten worden. Auch hier ist H. J. Holtzmann entscheidend geworden (Die P., 1880). Die Echtheit, von Zahn, Weiß u. a. dauernd festgehalten, wird von Harnack u. a. nur auf einige zugrunde liegende Brieffragmente bezogen. — Der Hebräerbrief zur Zeit Tertullians im Abendland als Werk des Barnabas bekannt, von Clem und Orig um seines Griechisch willen dem P. abgesprochen, von Luther dem Apollos für angemessen erachtet, ist seit J. D. Michaelis (Einleitung [4] 1788) kaum noch dem Apostel P. zugeschrieben. Harnacks Hypothese, daß eine Frau, Priscilla, wenn auch im Verein mit ihrem (unbedeutenderen) Mann den Brief geschrieben habe und deshalb die Adresse später getilgt sei, ist nicht zu beweisen, aber H.s Aufsatz aus allgemeinen Gründen besonders lesenswert (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1900). Wertvoll ist weiter W. Wrede, Das literar. Rätsel des Hebräerbriefes, 1906. — Die katholischen Briefe beschäftigen die Forschung weniger als die des P. Wichtig sind für Jak F. Spitta, Zur Gesch. u. Lit. d. Urchr. II, 1896, der die Hypothese vertrat, daß der Brief aus jüdischer Weisheit stamme und nur äußerlich christlich gemacht sei; wertvoll daran der Nachweis des jüdischen Lehnguts, freilich

auch hier wird oft übertrieben. Richtig iſt E. Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jak in der Entwicklung des Urchr.s, 1904. Die Echtheit vertritt neuerdings wieder G. Kittel, Das Problem des paläſt. Spätjudentums u. d. Urchr., 1926. — Für die Johannesbriefe, H. H. Wendt, Die Joh-Briefe und das joh. Chriſtentum, 1925.

b) Zu den Erzählungsbüchern. Die entſcheidende Literatur zu den Synoptikern iſt im Text, die ältere nur mit Verfaſſernamen und Jahreszahl, die neueſte (§ 23 ff.) genau genannt. Dazwiſchen liegen noch die bedeutſamen Werke von H. J. Holtzmann, Die ſynoptiſchen Evangelien, 1863, und K. Weizſäcker, Unterſuchungen über d. evang. Geſchichte, 1864, Neudruck 1901. Durch die Genialität der Frageſtellung und der Einzelbeobachtung außerordentlich wertvoll, durch die Willkür der Schlüſſe freilich auch oft irreführend ſind die Erklärungen der Evangelien von J. Wellhauſen (Das Evangelium Marci, ² 1909, Matthaei ² 1914, Lucae 1904) und ſeine Einleitung in die drei erſten Evang., ² 1911. Die jüdiſchen Parallelen bietet jetzt am beſten der Kommentar von Strack und Billerbeck (S. 214). — Die Echtheit des Joh-Evang.s iſt zuerſt von Bretſchneider erfolgreich beſtritten worden (Probabilia de evangelii et epistolarum Ioh. ap. indole et origine, 1820), die Tübinger Schule ſchloß ſich an, mit Bezug auf die Reden gab auch die konſervative Theologie, die an der Verfaſſerſchaft des Joh feſthielt, „ein großes Maß von Freiheit“ zu .— Sehr bedeutſam waren Weizſäcker's Ausführungen in den „Unterſuchungen“ (ſ. o.) und im Apoſt. Zeitalter. Unter den für die Echtheit eintretenden Gelehrten ſind Zahn (Kommentar, Einleitung) und A. Schlatter (Die Sprache und Heimat des 4. Evangeliſten, 1902) am meiſten zu beachten. Quellenſcheidungen mit Annahme echter oder wenigſtens hiſtoriſch zuverläſſiger Beſtandteile (beſ. H. H. Wendt, Das Joh-Evang., 1900, Die Schichten im 4. Evang., 1911) oder nicht (J. Wellhauſen, Erweiterungen und Änderungen im 4. Evang., 1907, das Evang. Joh, 1908, und E. Schwartz, Aporieen im 4. Evang., 1907 f.) ſind nicht zu einer vollen Klarheit zu führen, weil der ganze Stoff in ſeiner Form zu einheitlich „johanneiſch“ iſt. Die Hypotheſe vom Presbyter als der hinter dem Evang. ſtehenden Autorität hat beſonders Harnack aufgeſtellt (Chronologie I 656 ff.). Wichtig für die Kritik der Überlieferung, aber durch allzu kühne Kombinationen gefährlich iſt E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi, 1904. Die beſte Charakteriſtik bietet W. Wrede, Charakter und Tendenz des Joh-Evang.s, 1903. Für das Verhältnis zu den Synopt. jetzt das Beſte H. Windiſch, Joh und die Synoptiker, 1926. — Zur Apoſtelgeſchichte gibt K. Clemen eine vortreffliche Überſicht: Die Apgſch im Lichte der neueren text-, quellen- und hiſtoriſch-kritiſchen Forſchungen, 1905. Die Abfaſſung durch Luk iſt ſeit der rationaliſtiſchen Kritik (Quellenkritik) in Frage geſtellt, durch De Wette zuerſt ganz beſtritten, deſſen Kommentar in ſeiner 4. Aufl. von F. Overbeck, 1870, ſehr bedeutſam und heute noch wegen ſeines Materials wichtig iſt, ebenſo wie E. Zeller, Die Apgſch, 1854. Die Echtheit wird ſtark verteidigt durch

Zahn (Kommentar, Einleitung) und Harnack, nicht nur in der S. 134 genannten Schrift, sondern auch in „Neue Untersuchungen zur Apgsch", 1911, und „Die Apgsch", 1908. — Wichtig für Einzelnes sind noch J. Wellhausen, Kritische Analyse der Apgsch, 1914, und E. Norden, Agnostos Theos, 1913.

c) Zur Apokalyptik, für deren Verständnis Gunkel (bes. „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit", 1895), Bousset (Kommentar) und Greßmann das Entscheidende geleistet haben, vgl. Weinel bei Hennecke (S. 29, 302). Neuerdings vertritt Lohmeyer in seinem Kommentar eine andere mehr alexandrinisch-hellenistische Auffassung der Eschatologie. Die Quellenscheidung in der Apk Joh ist einst von Eb. Vischer erfolgreich begonnen worden: Die Off. Joh, eine jüdische Apk in christl. Bearbeitung, 1886. Man findet ihre Hauptvertreter in den Kommentaren, bei Bousset und Lohmeyer. —

3. Kommentare. Fleißiges Lesen der Texte, ein Heimischwerden in ihrem Inhalt und in ihrer Form ist die Grundlage jedes Studiums. Je weniger heute die Schule davon mitgibt, desto eifriger muß der Student sich darum bemühen. Tägliche Lektüre des griechischen Textes ist notwendig, öftere Wiederholungen des Gedankengehaltes der Schriften des NT.s müssen das Gelesene festigen. Die Probleme und Schwierigkeiten sehen und überwinden aber lernt der Student erst durch die Vorlesung oder den Kommentar. Für alle Arbeit grundlegend sind die kurzen Erklärungen, die H. Lietzmann's Handbuch zum NT ($^{2\text{ u. }3}$1912 ff. in 21 Abteilungen) bietet; der Student kann sie zu mäßigem Preise einzeln anschaffen oder (besser) auf das ganze ausgezeichnete Handbuch abonnieren. Eine schon vieles erklärende Übersetzung ist hier durch knappe sprachliche Erläuterungen unterbaut, in denen besonders eine treffende Sammlung sprachlicher und sachlicher Parallelen aus jüdischer und vor allem hellenistischer Literatur ein geschichtliches Verständnis ermöglicht; die grundlegenden exegetischen Fragen sind gestellt und beantwortet. Mitarbeiter: Dibelius, Klostermann, Lohmeyer, Windisch. Als Ergänzung kann die von Joh. Weiß (dann von Bousset und Heitmüller, 1917—21) herausgegebene kommentierte Übersetzung: „Die Schriften des NT.s für die Gegenwart" dienen, die besonders den religiösen Gehalt des NT.s herauszustellen sich bemüht. Noch kürzer, aber für die erste Einarbeitung ebenfalls nützlich, ist O. Holtzmann, Das NT übersetzt und erklärt, 2 Bde, 1926. — Von der sog. modern-positiven Seite der Theologie ist ein ähnliches kurzes Kommentarwerk im Erscheinen begriffen (Evangelisch-theologische Bibliothek, hg. von B. Beß), aber es ist weder weit gefördert, noch dem Lietzmannschen Handbuch gleichwertig. Wer tiefer eindringen will, darf sich nicht mit diesen kurzen Kommentaren begnügen, sondern muß wenigstens für Hauptschriften oder sein erwähltes Arbeitsgebiet große durcharbeiten. Hierfür stehen jetzt im wesentlichen zwei Werke zur Verfügung: der von K. A. W. Meyer (1873) begründete, dann von B. Weiß geleitete Handkommentar, der jetzt allmählich im Sinne moderner historisch-kritischer, religions- und formge-

schichtlicher Exegese bearbeitet wird (von Joh. Weiß schon Lk [8]1892, dann 1 Kor [9]1910, Bousset Apk [6]1906, v. Dobschütz Thess [7]1909, Knopf Petr und Jud [7]1912, Dibelius Jak [7]1921, Windisch 2 Kor [9]1924, Lohmeyer Phil [7]1928) und der von Theodor Zahn, der auch hier im Sinne der reichlich herangezogenen kirchlichen Tradition und konservativer Theologie arbeitet (Mitarbeiter: Bachmann, P. Ewald, Fr. Hauck, Riggenbach und Wohlenberg; Joh von Zahn schon in 5. und 6. Aufl. 1921). — Wer englisch kann, darf für eindringendere Arbeit auch nicht an dem International Critical Commentary vorübergehen, der einzelne wertvolle Werke enthält. Endlich sollte selbst der Student Bengel's Gnomon Novi Testamenti 1752 u. ö. wegen seiner bei packender sprachlicher Knappheit oft ins Herz der Dinge treffenden Tiefe und Wettstein's Ausgabe und Erklärung des NT.s (1751 f.) wegen ihrer ausgezeichneten sprachlichen Parallelen und textgeschichtlichen Bedeutung immer wieder in die Hand nehmen.

4. Die Methode der Exegese. Es ist ebensowohl eine Forderung der Wissenschaft wie der evangelischen Kirche, daß die Bibel nach ihrem klaren geschichtlichen Sinn und den allgemeinen anerkannten Grundsätzen grammatisch-philologischer Arbeit auszulegen ist. Dennoch hat sich gerade in der Gegenwart gegenüber solcher Auslegung die Forderung einer theologischen und einer pneumatischen Exegese erhoben. Diese ist im Sinne einer starken Betonung nicht sowohl des theologisch-dogmatischen Gehaltes als der lebendigen Frömmigkeitswerte der Bibel von K. Girgensohn (Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung, Allg. Evg. luth. Kirchenzeitung 1922) gestellt, vgl. dazu Behm, Heilsgeschichtl. und religionsgeschichtl. Betrachtung des NT.s, 1922, und andererseits Pneumatische Exegese? 1925, ferner: E. v. Dobschütz in „Wissenschaft und Praxis" 1927, W. Macholz, Pn. E. eine berechtigte theol. Forderung, Pastoralblätter 1927. Jene hat R. Bultmann im Sinn einer Exegese vorgebracht, wie sie Barth in seinem Römerbrief (seit 1918) und in Auslegungen von 1 Kor (1924) und Phil (1928) geübt hat: „Über das Problem einer theolog. Methode der Exegese des NT.s" (Zw. d. Zeiten 1925). Wenn man mit diesen Forderungen nur allerlei Einseitigkeiten und einer gewissen Äußerlichkeit üblicher Kommentare entgegentritt, so sind sie vielfach berechtigt. Wenn aber — wie bei Barth ohne Zweifel — eigene Theologie als legitim in die Erklärung der Bibel eingetragen oder gar wieder ein Schritt auf die Allegorie hin gemacht werden soll, so drohen hier Gefahren, die gar nicht ernst genug abgewehrt werden können: „Wenn die Sache mit Allegorien (ich füge hinzu: und mit Eintragungen) auszurichten wäre, so würde jedermann Allegorien finden, ihm dienlich" (Apol. Conf. Aug. 24, 35). (Vgl. noch E. v. Dobschütz, Vom Auslegen 1922, und H. Frick, Wissenschaftliches und pneum. Verständnis der Bibel 1927.)

5. Außerkanonische Literatur. Für sie gibt es nicht so viel Kommentare und Untersuchungen wie zum NT, aber doch auch ausreichende Hilfsmittel. Das umfassendste ist die Übersetzung und Erklärung der ntl.

Apokryphen (im weitesten Sinne) von Hennecke und vielen Mitarbeitern (S. 71). Freilich ist das Werk nicht im vollen Sinn einem Kommentar gleichzusetzen. Ein solcher liegt jetzt im Ergänzungsband zu Lietzmanns Handbuch vor zu den Apostolischen Vätern, bearb. von Bauer, Dibelius, Knopf und Windisch. Daneben sind die alten großen kommentierten Ausgaben noch zu gebrauchen, nämlich v. Gebhardt-, Harnack-, Zahns Patrum apostolicorum opera, 3 Bde, 1875—1876, J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, 1889 und 1890 (enthält aber nur 1, 2 Clem und Ign, Polyk), F. X. Funk, Patres apostolici., Bd. 1, ²1901; für die Didache Harnacks große Ausgabe, 1886, die auch für die Verfassungsgeschichte von bleibender Bedeutung ist. — Einzeluntersuchungen nenne ich hier nicht. Man findet sie in den obengenannten Handbüchern, bei Krüger, Jordan, Bardenhewer und das Neueste bei Rauschen-Wittig.

Vierter Teil

Der Kanon des Neuen Testaments

§ 32. Das Problem der Kanonsgeschichte

Problem und Einteilung. Eine verhältnismäßig reichhaltige Literatur des Urchristentums haben wir eben kennen gelernt. Aus ihr hebt sich ein Teil an Bedeutung und Wirkung unvergleichlich heraus. Das sind die 27 Schriften, die die Kirche im „Kanon" des NT.s zusammenschloß und in denen sie in einzigartiger Weise und abschließend die Heilsoffenbarung niedergelegt fand. (Das Wort κανών heißt eigentlich Rohr, dann Maßstab, Richtschnur, Verzeichnis, Liste, im kirchlichen Gebrauch etwa seit der Mitte des 4. Jh., Athanasius). Bei der ungemeinen Bedeutung, die das siegende Christentum für die gesamte Geschichte unseres Kulturkreises gewann, sind diese 27 Schriften in ganz besonderer Weise, vor allen andern Schriften des Urchristentums und der folgenden Zeiten, wichtig geworden. Da demgemäß das NT seit vielen Jahrhunderten eine ganz einzigartige Stellung und Wirkung gehabt hat, ist die Beantwortung der Fragen: wann, wo, warum ist eine neue Sammlung heiliger Schriften neben dem AT und gerade in dieser Zusammensetzung in der Christenheit entstanden, von großer Wichtigkeit. Denn als die Schriften, die später das NT ausmachten, einzeln und nacheinander bis zum Jahre 150 entstanden, wollten sie mit alleiniger Ausnahme der Apok gar nicht heilig inspirierte Schriften sein. — Die Vorführung der kanonsgeschichtlichen Entwicklung zerfällt von selber in zwei Abschnitte. Der erste behandelt die Frage, wieso überhaupt ein Kanon des NT.s entstand, welches die treibenden Kräfte der Entwicklung waren, weiter, wo und wann wir die ersten Sammlungen nachweisen können, auch was die Vorstufen zum fertigen Kanon waren. Diese erste grundlegende Entwicklung ist, wie schon angedeutet, um 200 zu Ende, und zwar mit Übereinstimmung in allem Wesentlichen. Aber in untergeordneteren und doch auch wichtigen Fragen war um den angegebenen Zeitpunkt herum noch keine Einheit in den verschiedenen Teilen der Kirche erzielt: hier rechnete man mehr, dort weniger Schriften zum Kanon, der Osten und der Westen hatten ihre Eigenarten, im Osten wieder standen die Griechen und die Syrer einander zum Teil in der Beantwortung der Frage entgegen, was zum Kanon gehöre und was nicht. Selbst beim Abschluß der Entwicklung, um 600 etwa, ist vollständige Einheitlichkeit auf dem Gebiete der Gesamtchristenheit nicht erreicht worden. Die Geschichte der Zeit von etwa 200 bis 600 kommt im zweiten Teile der Kanonsgeschichte zur Darstellung.

Erstes Kapitel: Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons

§ 33. Die heiligen Schriften und der „Herr" im Urchristentum

1. Die vom Judentum her übernommenen Schriften. Wenn im alten Christentume sich im Laufe einer nicht sehr langen Zeit ein festgefügter Kanon christlicher Schriften bildete, dann war für diese Entwicklung die Tatsache sehr wichtig, daß von Anfang an in der Gemeinde die Anschauung und der Gebrauch von einer Sammlung heiliger Bücher vorhanden waren. Von Jesus und der alten judenchristlichen Gemeinde ganz abgesehen, deren heilige Schrift der Kanon der palästinischen Synagoge war, hat auch das Heidenchristentum, der Träger der Entwicklung in der Geschichte unserer Religion, von Anfang an einen Kanon in der Sammlung der heiligen Schriften besessen, die es von der Diasporasynagoge übernahm. Das war das griechische AT, die LXX. Nach schroffer Inspirationslehre — auch sie ein Erbe der Synagoge — war das in den heiligen Büchern redende Wesen nicht der Mensch, der geschrieben hatte (Moses, Samuel, David oder Jesaias), sondern Gott oder eine Gestalt der oberen, göttlichen Welt: der Geist oder die Weisheit Gottes, der präexistente Christus, große Engelwesen. Der Besitz des heiligen Buches war für die alten Gemeinden ein hohes Gut. Sie nahmen es der Synagoge aus der Hand und erklärten sich, die Christen, für seine wahren Besitzer und rechten Ausleger. In diesen Rollen war Gottes Wille in gültiger, unangreifbarer Form kundgetan; außerdem waren in ihm die wunderbaren Weissagungen enthalten, die auf Christus und seine Gemeinde zielten. Vieles war dem schlichten Wortlaute nach verständlich; anderes, was dunkel, widerspruchsvoll, barbarisch und Gottes unwürdig klang, wurde durch die exegetische Alchemie der Allegorese in Edelmetall verwandelt.

Der Kreis der von der Synagoge her übernommenen Schriften war nicht auf den (ohnehin nicht fest umrissenen) Kanon der LXX beschränkt. Als jüdisches Erbe übernahm die junge Kirche auch noch andere heilige, als uralt angesehene Schriften, jüdische Apokalypsen, die ebenfalls als inspirierte Bücher der grauen Vorzeit galten. So stammt 1 Kor 2 9 nach des Origenes Zeugnis aus einer Eliasapokalypse. So wird Jud 9 von der Assumptio Mosis und 14f. vom Henochbuche Gebrauch gemacht, bei Herm vis. II 3 4 das Eldad- und Modadbuch angeführt. Im ganzen ist die Benutzung dieser phantastischen Erzeugnisse jüdischer religiöser Schriftstellerei aber ziemlich spärlich.

2. Der „Herr". Neben die Autorität des von der Synagoge her übernommenen AT.s trat als eigentümlich christliche, gleichwertige Größe zunächst noch kein Kanon des NT.s, sondern „der Herr", ὁ κύριος. Worte und Weissagungen Jesu wurden, mit dem höchsten Ansehen umkleidet, den Gemeinden als richtunggebend für das eigene Handeln und Hoffen dargeboten. Das tut bereits Paulus, vgl. 1 Thess 4 15 1 Kor 7 10 9 14 11 23, das tut die Apgsch 20 35. Den gleichen Gebrauch von Herren-

worten finden wir weiter 1 Clem 13 2 46 8 Did 8 2 9 5 (vgl. auch die Häufung von Herrenworten Did 1, aber ohne ausdrückliche Anführungsformel), Ign Smyrn 3 2 Polyk Phil 2 3 7 2 Barn 5 9 2 Clem 3 2 4 2 5 5 2–4 6 1 8 5 9 11 12 2 13 4. Das sind die ausdrücklichen Beziehungen auf Herrenworte in der außerevangelischen Literatur des ältesten Christentums; nur eine Stelle aus Barn und 2 Clem wird uns S. 157 noch besonders beschäftigen. Zu diesen ausdrücklichen Beziehungen tritt dann noch eine Reihe von stillschweigenden Benutzungen ohne Nennung des „Herrn". (Sammlung aller Beziehungen der apostolischen Väter auf ntliche Schriften und Stellen in: The NT in the Apostolic Fathers, Oxford 1905.) Nirgends an den angeführten Stellen wird, obwohl die Evangelien existierten und die Herrenworte meist aus ihnen genommen sind, das Buch genannt, in dem der Herr spricht, nirgends ein Evangelium angeführt, nicht Schriften sind die Autorität, auf die man sich beruft, sondern „der Herr".

3. Geehrte Schriften christlichen Ursprungs. Trotzdem sind nun aber in dem Zeitraume des Urchristentums gewisse Vorstufen zur Bildung des ntlichen Kanons wohl erkennbar. Deutlich können wir in der Zeit vor 140 den innergemeindlichen Gebrauch und die Wertschätzung von Schriften christlicher Herkunft feststellen. In den ältesten Zeiten konnte die gesamte Überlieferung vom Herrn her mündlich weitergegeben werden, von den Aposteln und den ältesten Missionaren zu den jungen Gemeinden. Aber schon im Laufe der ersten christlichen Generation wurden auch schriftliche Aufzeichnungen evangelischer Verkündigung gemacht (Logiaquelle und Markusevangelium, vgl. oben § 23 3f.), sicher ist, daß noch vor dem Jahre 100 die drei synoptischen Evangelien entstanden, von denen das dritte ausdrücklich eine Mehrzahl vorangegangener Evangelienschriften bezeugt Lk 1 1, um 100 etwa muß auch das vierte Evangelium geschrieben worden sein. Wohl war auch noch im Laufe des 2. Jh. an günstigen Stellen mündliche Überlieferung über Jesus erreichbar, wie das Unternehmen des Papias beweist, der in den ersten Jahrzehnten des 2. Jh. in Kleinasien die bereits schriftlich vorliegende Überlieferung durch Sammlung mündlicher Traditionen ergänzen und verbessern wollte (Euseb. K.-G. III 39 3f., vgl. § 25 5). Aber die große Mehrheit der Gemeinden hat doch schon vor dem Jahre 100 das, was sie vom Leben und von der Predigt Jesu wußte, aus Evangelienbüchern geschöpft, ob das nun eines oder mehrere waren. Auch bei den allermeisten nachpaulinischen Schriftstellern wird dort, wo sie ausdrücklich oder stillschweigend von evangelischer Überlieferung Gebrauch machen, Benutzung solcher Schriften anzunehmen sein. Diese Evangelienbücher gaben sich aber selbst nicht als heilige gotteingegebene Bücher; der Lk-Prolog zeigt, wie weit der Verfasser des dritten Evangeliums davon entfernt ist, Inspiration für sein Werk und für die Arbeiten seiner Vorgänger in Anspruch zu nehmen. Was man von diesen Büchern erwartete, war nur, daß sie zuverlässig und getreu „das Evangelium" wiedergaben (τὸ εὐαγγέλιον), das eine, wahrhafte Evangelium; die Vorstellung von der

Einheit der „guten Botschaft" herrschte damals noch lange vor; der Plural εὐαγγέλια, zur Bezeichnung der Bücher gebraucht, kommt erst bei Justin vor, vgl. § 34 2). Der Herr war in der Zeit von 70—140 immer noch die einzige Autorität, die in den Gemeinden neben dem heiligen Offenbarungsbuche des AT.s stand. Aber dieser „Herr" redete, je länger, je mehr, nicht mehr in mündlicher Überlieferung, sondern aus diesen Büchern. So ist denn nicht ausgeblieben, daß gelegentlich schon vor 140 oder doch um diese Zeit herum Worte Jesu mit der Einführungsformel gebracht wurden, die von den atlichen Anführungen her so geläufig war: es steht geschrieben. In den apostolischen Vätern sind die einzigen Belege dafür Barn 4 14 und dann 2 Clem 2 4, auch 14 2. Von diesen Stellen ist zudem Barn 4 14 keineswegs sicher: προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. Denn wenn man hier auch keinen Gedächtnisfehler des Schriftstellers anzunehmen braucht, der etwa das kurze atlich klingende Wort irrtümlich im AT suchte, so ist doch keineswegs ausgeschlossen, daß hinter der kurzen Sentenz Barn 4 14 = Mt 22 14 ein jüdischer Spruch steckt, der dem Verfasser von Barn aus einem Apokryphon bekannt war (daß er auch Apokrypha als „Schrift" anführt, beweist u. a. das Henochzitat in 16 5). Tatsächlich steht 4 Esra 8 3: Viele sind geschaffen, wenige aber gerettet, eine deutliche Variante zu der sprichwörtlichen Redensart von Mt. 22 14. — Ein Gedächtnisfehler oder eine Herleitung aus nichtevangelischer Quelle ist 2 Clem 2 4 ausgeschlossen. Während diese Schrift ihre Anführungen von Herrenworten sonst immer mit der Formel: Es sagt der Herr o. ä. bringt, läßt sie 2 4 lesen: καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς Mt 9 13. Und in 14 2 scheinen an einer textkritisch freilich nicht sicheren Stelle atliche Schriften und Evangelienbücher zusammen als βιβλία „heilige Schriften" bezeichnet zu werden, neben die dann, eine Stufe tiefer, die ἀπόστολοι treten (die einzige griechische Handschrift liest ... τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν scil. λέγουσιν, die syrische Übersetzung aber liest hinter βιβλία noch: der Propheten, womit die oben gezogene Folgerung hinfällig wird; die Bücher der Propheten sind nur die atlichen Schriften). Auch in diesem Zug verrät 2 Clem, daß er eine spätere Schrift und nicht lange vor 150 geschrieben ist (s. § 29).

Aber neben den Evangelienschriften kannten die Gemeinden der 2. und 3. Generation auch noch andere Schriften christlichen Ursprungs, die sie lasen, liebten, wertschätzten und sammelten. Sicher ist einmal, daß wohl noch zu Lebzeiten des Paulus, als er gefangen war, auf jeden Fall bald nach seinem Tode, die Gemeinden des Ostens, die er gestiftet hatte und die ihn verehrten, bemüht waren, seine schriftliche Hinterlassenschaft möglichst vollständig zu besitzen. Die Paulusbriefe waren ursprünglich nur für einzelne Gemeinden bestimmt gewesen, nun nahmen auch die anderen Gemeinden Abschriften davon. Wie und wann das geschah, wissen wir nicht genauer; die Paulusschüler und -begleiter, wie Timotheus, mögen ihren Anteil an der Sammlung der paulinischen

Briefe gehabt haben. Alle nach 70 entstandenen frühchristlichen Schriften kennen den Paulinismus, verraten zum guten Teil unmittelbare Bekanntschaft der Paulusbriefe: 1 Petr, Jak, Joh-Evangelium, 1 Clem, Ign, Polyk, Lk, Apgsch, selbst Mt u. a. Auf die Paulusbriefe wird gelegentlich auch ausdrücklich Bezug genommen, vgl. 1 Clem 47 1ff.: Nehmet den Brief des seligen Apostels Paulus zur Hand; Ign Eph 12 2: (Paulus), der in jedem Briefe euerer Erwähnung tut in Christus Jesus; Ign Röm 4 3: Nicht wie Petrus und Paulus gebe ich euch Befehle; Polyk Phil 3 2: Paulus hat auch abwesend Briefe an euch geschrieben, wenn ihr in sie hineinseht, könnt ihr euch erbauen in dem euch verliehenen Glauben; 11 2: Wissen wir nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden, wie Paulus es lehrt?; 11 3: Ihr (Philipper) steht am Anfang seiner Briefe, euer rühmt er sich in allen Gemeinden, die allein damals Gott kannten. — Ja, an einer Stelle des Polyk-Briefes 12 1 wird ein Pauluswort zusammen mit einem Psalmwort als heilige Schrift angeführt: modo, ut his scripturis dictum est: irascimini et nolite peccare Ps 4 5 et sol non occidat super iracundiam uestram Eph 4 26. Leider steht die Stelle im Schlußteil des Briefes, der nur in der lateinischen Übersetzung erhalten ist, und diese ist nicht ganz zuverlässig; sie hat auch vor dem Herrenworte μακάριοι κτλ. in 2 3 ein quod dictum est eingefügt. Auch kann dem Polykarp leicht ein Gedächtnisfehler unterlaufen sein, er suchte das Pauluswort, das sehr atlich klingt, vielleicht im Psalter, wie den an erster Stelle angeführten Spruch, Ps 4 5. Immerhin bleibt wegen 11 3 Polykarp der erste kirchliche Schriftsteller, der ein einzelnes bestimmtes Pauluswort mit ausdrücklicher Berufung auf den Apostel wörtlich anführt.

Neben den Paulusbriefen hatten die Gemeinden der nachapostolischen Zeit — auch abgesehen von den „den Herrn" verkündigenden Synoptikern und ihren Verwandten — noch andere Schriften christlichen Ursprungs, die sie lasen und wertschätzten. Bald nach 100 ist in Asien das vierte Evangelium veröffentlicht worden. Nach allem, was wir über die älteste Geschichte des Buches vermuten können, hat es seinen Leserkreis rasch gefunden; bereits Ignatius verrät wohl Kenntnis davon (vgl. oben § 24 6). Die Offenbarung ist trotz ihrer Zuschrift „an die sieben Gemeinden von Asien" bald nicht nur in Asien, sondern darüber hinaus verbreitet worden. Schriften wie 1 Petr und Jak sind von vornherein für weitere christliche Kreise bestimmt gewesen. Und sehr schön zeigt Polyk Phil 13 2, wie die Briefe des Ignatius noch vor seinem Märtyrertode von den Gemeinden gesammelt, abgeschrieben und verbreitet worden sind.

4. Beweggründe für die Schätzung christlicher Schriften. Das Ansehen und die Verehrung, die man diesen Schriften zollte, beruhten auf Verschiedenem: 1. die Evangelienschriften hatten ihren Wert daher, daß man in ihnen den Herrn reden fand; 2. einer andern Gruppe des christlichen Schrifttums kam hohes Ansehen deswegen zu, weil man in ihm die Hinterlassenschaft des Paulus und vielleicht auch anderer

Apostel verehrte, oder weil man darin die Erzählung von den „Taten der Apostel" fand (Apgsch). Im Laufe der 2. und 3. christlichen Generation aber läßt sich überall eine steigende Hochschätzung des Apostolates verfolgen, auf den man dankbar alles zurückführte, was man an geistigem Besitze, an Ordnungen und Einrichtungen innerhalb der Gemeinden besaß (vgl. darüber noch unten den sechsten Teil); kein Wunder dann, daß nach dem Jahre 70 die schriftliche apostolische Hinterlassenschaft in so hohem Ansehen stand. 3. Aber nicht alle im nachapostolischen Zeitalter entstandenen und verbreiteten Schriften erzählen vom Herrn oder werden von Aposteln hergeleitet, wir finden unter ihnen Schriften, wie 1 Clem, die Ign-Briefe, den Herm-Hirten. Warum wurden diese verbreitet und gelesen? Im christlichen Schrifttum wirkt sich der Geist, das göttliche Pneuma aus. Derselbe Geist, der sich im Zungenreden (soweit es dies damals noch gab), in der Prophetie, in den Gebeten, Psalmen und Liedern, in den Leistungen der Asketen, in dem Todesmut der Märtyrer lebendig zeigte, wirkte auch in den Schriften, die in der Gemeinde entstanden. Pneumatischen Ursprung nimmt unter den ntlichen Schriften ausdrücklich nur die Apok für sich in Anspruch, vgl. 1 10 2 7 11 u. a. 22 16–19. Aber auch Hermas will in der Vision Geschautes und Gehörtes wiedergeben; für 1 Clem vgl. die ausdrücklichen Angaben 56 1 59 1 63 2. „Barnabas" ist ein Lehrer und gibt den Lesern Gnosis, wie der Geist sie beschert 1 8 4 9 6 10 9 9. Ignatius ist Märtyrer und schon als solcher Pneumatiker, über seine besondere Geistesbegabung macht er Eph 20 2, Philad 7, Trall 6 2 Angaben.

In all dem Gesagten sind schon deutliche Vorstufen zur Bildung des Kanons erkennbar, wenn auch vor 140 noch keine Schriften christlicher Herkunft als γραφή angeführt werden (mit Ausnahme der drei oder vier zweifelhaften Stellen in Barn, Polyk und dem späten 2 Clem).

§ 34. Die Entstehung des Kanons 140—200

1. Marcions Kanon. Der erste Kanon ntlicher Schriften, der im 2. Jh. für uns erkennbar ist, wurde nicht innerhalb der Kirche, sondern von dem Ketzer Marcion gebildet. Er, der in gnostischer Weise das AT dem zornigen und gerechten Gotte des Judentums und nicht dem von Jesus Christus verkündeten Gotte der Liebe zuschrieb, stellte als hervorragender Organisator für seine Gemeinden ein NT zusammen, mit dem er das Recht seiner paulinischen Auffassung des Evangeliums beweisen konnte. Der Kanon war zweiteilig, er bestand aus dem εὐαγγέλιον und dem ἀποστολικόν. In den ersten Teil stellte Marcion ein Evangelium, nämlich das des Paulusschülers Lukas, in den zweiten eine Sammlung von zehn Paulusbriefen: Gal, 1, 2 Kor, Röm, 1, 2 Thess. Laodic (= Eph), Kol, Phil, Philem. Es fehlten die Pastoralbriefe (und Hebr). Da nach seiner Ansicht weder beim Lk-Evangelium noch bei den Paulusbriefen die Kirche, von der er seine Schriften übernahm, den ursprünglichen Text bewahrt hatte, stellte er diesen, zum Teil mit sehr großer

Willkür, wieder her. Unsere Quellen für den Kanon des Marcion, sowohl was seinen Umfang als auch was seinen Text betrifft, sind vor allem Tertullians Bücher Adversus Marcionem, besonders IV und V; in Betracht kommt weiter Epiphanius haer. 42 und einzelne Angaben bei Irenäus I 27 2 III 11 7 9 12 12, Hippolyt, Origenes und andern (vgl. auch E. Preuschen, Analecta², 2. Heft S. 6—9). Mit Hilfe dieser Quellen ist es möglich, wenigstens im Umriß Marcions NT auch nach dem Wortlaut wiederherzustellen, vgl. A. Harnacks Marcion, ²1924. Bei gleichzeitigen Gnostikern, die so wie Marcion das AT verwarfen, sehen wir keine entsprechenden Sammlungen, wie er sie vornahm. In ihren Kreisen war ein starkes pneumatisches Bewußtsein, das keine schriftlichen Autoritäten brauchte, und wenn sie sich auf diese bezogen, so benutzten sie Bücher, die auch in der Kirche in Ansehen standen, beriefen sich auf die Paulus-Briefe 2 Petr. 3 15ff., kommentierten das Joh-Evangelium, allegorisierten im AT.

2. **Das NT bei Justin.** Marcions NT, nach 140 in Rom entstanden, ist der erste Kanon christlicher Schriften, den wir kennen. Daß entsprechende kirchliche Sammlungen schon vorlagen, daß Marcion nur übernahm und zusammenstrich, was die Kirche schon vor ihm hatte, ist behauptet worden, läßt sich aber nicht beweisen. Doch ist die Kirche rasch und mit gerechterer Auswahl, auch mit mehr Takt nachgefolgt. Leider sind die Angaben bei den Schriftstellern in den Jahrzehnten nach 140 noch sehr spärlich und undeutlich, klarer sehen wir erst für das Ende des 2. Jh.

Zeitgenosse Marcions ist Justin der Märtyrer, seine erhaltenen Werke, die Apologien und der Dialog, sind wohl zwischen 150 und 160 in Rom geschrieben. Deutlich treten bei ihm Evangelienbücher als „Schriften", als heilige Bücher neben das AT. In Apol I 67, wo er den Gottesdienst beschreibt, sagt er, daß bei den sonntäglichen Zusammenkünften der Christen verlesen würden: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν (= AT), und daß sich an diese Schriftverlesung die Gemeindepredigt schließe. Mit dem für heidnische Leser bestimmten feinen und literarischen Ausdruck: ἀπομνημονεύματα meint er die Evangelien, wie er selber kurz vorher (66 3 ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια) angibt. Wenn aus ihnen am Sonntage vorgelesen wurde, wenn sie Justin sogar noch vor das AT stellt, und die Homilie sich auch an sie anschließt, dann müssen im Urteil der Gemeinde die Evangelien „Schriften" gewesen sein wie die Bücher des AT.s. Hier erkennen wir auf dem Boden der Kirche zum erstenmal deutlich eine Gruppe neuer heiliger Schriften. Es wird betont, daß sie von Aposteln oder Apostelschülern geschrieben sind (Dial 103 8). Zitate aus ihnen bringt Justin meist noch mit der alten Formel „Der Herr hat gesagt", gelegentlich aber bezieht er sich auf Evangelienstellen mit der gleichen Formel, wie sie für die atlichen Zitate seit jeher üblich war: „Es steht geschrieben", vgl. Dial 49 5 100 1 101 3 106 4 107 1. Leider ist nicht klar, wieviel Evangelien Justin kennt und benutzt; die vier kanonischen hat er; schwach sind die Spuren, die Benutzung von Joh verraten. Seine Anführungen aus evan-

gelischem Stoffe sind aber stellenweise so abweichend von kanonischem Wortlaut, daß man am besten Kenntnis mindestens noch einer apokryphen Evangelienschrift (Ev. Petri) annimmt, es müßte denn sein, daß er die Synoptiker in Textformen gelesen hat, die sehr stark von den uns überlieferten abstanden (Zusammenstellung der gesamten evangelischen Zitate Justins bei E. Preuschen, Antilegomena, ²1905). Daß Justin sich noch eines apokryphen Evangeliums bedient, ist nicht verwunderlich, wenn wir darauf achten, wie unbefangen um etwa die gleiche Zeit und vielleicht auch am gleichen Orte 2 Clem aus apokrypher Quelle Herrenworte anführt 4 5 5 2–4 12 2. — Daß Justin außer den evangelischen Schriften noch andre altchristliche Schriften (ἡμέτερα συγγράμματα Apol I 28 1) kennt, die Paulusbriefe, auch Hebr, ist sicher. Aber als Autorität im engeren Sinne führt er keine außerevangelische Schrift des NT.s an, mit Ausnahme der Apok, die ihm apostolisch und zugleich prophetisch ist: Dial 81 4 (zwischen atlichen Zitaten und einem Herrenworte).

3. Andere kirchliche Schriftsteller zwischen 150 und 180. Vielleicht gleichzeitig mit Justin ist 2 Petr. Dort erfahren wir 3 16, daß die Paulusbriefe von den in 2 Petr bekämpften Häretikern mißbraucht werden, die sie verdrehen „wie auch die übrigen Schriften". Paulusbriefe und, neben dem AT, doch wohl auch andere Schriften, die christlichen Ursprungs sind, werden hier als γραφαί bezeichnet. Justins Schüler Tatian führt in der Oratio ad Graecos 13 (zwischen 150—160) ein Wort des Joh-Prologs mit der gleichen Formel wie ein atliches Wort an: τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει. Melito von Sardes redet, noch vor 180, von „Büchern des alten Bundes", was als Gegensatz „Bücher des neuen Bundes" fordert (Fragment bei Euseb., Kirchengesch. IV 26 13f.). Athenagoras läßt in seiner Schrift: De resurrectione (auch noch vor 180) deutlich die beginnende kanonische Wertung des Paulus erkennen, namentlich 1 Kor 15 führt er als autoritativ an (De resurr. 18 Schluß: δεῖ κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸ φθαρτὸν τοῦτο κτλ.). Zu gleicher Zeit geben Märtyrer zu Scili in Numidien nach dem erhaltenen Gerichtsprotokoll auf die Frage des Prokonsuls: quae sunt res in capsa (Schrank) vestra? zur Antwort: Libri et epistulae Pauli viri iusti. Die libri müssen die Rollen des AT.s und der Evangelien sein, mit denen die Paulusbriefe noch nicht ganz gleich stehen (Acta martyrum Scilitanorum 12). Theophilus von Antiochia, 180 bis 190 schreibend, läßt erkennen, daß für ihn die Evangelien so gut wie die atlichen Bücher, die „Propheten", von Geistesträgern (πνευματοφόροι) geschrieben seien Ad Autolyc II 22 III 12. Anspielungen auf die Paulusbriefe führt er mit den Worten ein: κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος III 14. Sehr hoch wird andauernd die Apok gewertet, Papias, Melito, Theophilus, auch der Antimontanist Apollonius bei Euseb., Kirchengesch. V 18 14 und der ungenannte Antimontanist von Euseb. V 16 3 sind Zeugen dafür. Mit den angeführten Stellen stehen wir ohne Zweifel bereits mitten inne in der entscheidenden Kanonsbildung. Und die Zeugnisse stammen aus den verschiedensten Teilen der Kirche. Freilich

darf man aber auf der andern Seite nicht übersehen, daß die noch formlosen Zustände der ältern Zeit keineswegs aufgehört haben:

Papias von Hierapolis, der um 140 das Ergebnis seiner schon § 25 5 erwähnten Sammeltätigkeit veröffentlichte, die λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, ordnete die mündliche Überlieferung ohne weiteres neben die schon schriftlich in den Evangelien vorliegende, ja er schätzt sie sogar höher als diese: οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης (Euseb., Kirchengesch. III 39 4). Weiter findet sich bei der Bezugnahme auf schriftliche Evangelienüberlieferung noch immer die Formel: „im Evangelium" steht geschrieben, die voraussetzt, daß man die Anschauung hat, das „Evangelium", die Überlieferung vom Herrn her, sei etwas Einheitliches; wer die Evangelien geschrieben hat, wie viele Evangelien es gibt, ob sie inspiriert sind, danach wird nicht gefragt. Und sehr zu beachten ist in diesem Zusammenhange Tatians Diatessaron (vgl. oben § 10 A 1). Sein Unternehmen zeigt deutlich, daß ihm, der doch lange im Westen geweilt hatte, die Evangelienschriften als solche keine heiligen Bücher waren. Der Stoff, der „Herr", den sie brachten, das war das Wichtigste an ihnen; um „den Herrn" statt in vier getrennten Rollen in einem freilich etwas größeren Buche vollständig und bequem zu haben, unternahm er sein Werk. Man kann nun freilich sagen, Tatians Diatessaron sei das Unternehmen eines Schismatikers; aber die Kanonsgeschichte legt gegen die Auffassung Widerspruch ein. Das Diatessaron, das ob originalsyrisch oder Übersetzung aus dem Griechischen, auf jeden Fall noch vor 200 syrisch vorhanden war, wurde die Form, in der die syrische Kirche in ihrer überwiegenden Mehrheit durch Jahrhunderte hindurch die evangelische Überlieferung kannte und benutzte. Das „Evangelium der Getrennten" hatte von 200 bis 400 neben dem Diatessaron nur eine geringe Verbreitung bei den Syrern. Diese Verwendung des Diatessarons, von der wir § 37 noch hören werden, ist ein Beweis dafür, wie wenig um 200 und in der Folgezeit in der alten syrischen Kirche das bestimmte Einzelevangelium und der Buchstabe der Evangelienschrift galt.

4. Der Kanon am Ende des 2. Jh.: Muratorianum, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandria. Nach diesem doch noch recht schwankenden Zustande der Jahrzehnte von etwa 140—180 tritt uns nun am Ende des 2. Jh. mit überraschender Festigkeit in den führenden Gemeinden der zweigegliederte Kanon entgegen, der die vier Evangelienbücher im ersten, eine Anzahl von Apostelschriften im zweiten Teile umfaßt. Die Zeugen dafür sind ein aus dem Ende des 2. Jh. stammendes anonymes sehr wertvolles Kanonsverzeichnis der römischen Gemeinde, das sogenannte Muratorische Fragment, weiter der in Gallien (Lyon) schreibende Kleinasiate Irenäus, der Afrikaner Tertullian und der Alexandriner Clemens.

Das Muratorische Fragment, nach seinem Entdecker, dem Mailänder Bibliothekar Muratori († 1750) genannt, stammt von einem ungenannten Verfasser. Es ist leider am Anfange und Ende

verstümmelt, zudem in einem barbarischen Latein und voller Fehler geschrieben (Text bei Lietzmann, Kleine Texte H. 1; Preuschen, Analecta, 2. Heft; Zahn, Grundriß der Geschichte des ntlichen Kanons im Anhang). A. v. Harnack hat jüngst den autoritativen Charakter und die römische Herkunft des Fragments betont (Z. N. W. 1925, 1 ff.). Es gibt an, was in den Kanon gehört (was an „die ganze Kirche" gerichtet, katholisch, z. B. Z. 55 ff. und „apostolisch" ist Z. 80, darum „aufgenommen" wird Z. 72 u. 82 und „in der Gemeinde öffentlich vorgelesen" werden darf Z. 77, 73) und was nicht. Seine Angabe über Mt fehlt ganz, von der über Mk ist nur eine Zeile erhalten. Dennoch ist kein Zweifel, daß es diese beiden Evangelien als kanonisch anerkennt, weil es im folgenden Lk und das sehr hoch gewertete Joh-Evangelium als das 3. und 4. Evangelium bezeichnet und behandelt Z. 2—34. Dann folgen Angaben über den zweiten Teil des Kanons, den apostolus Z. 34—80. Aufgenommen werden: 1. Die Apostelgeschichte, 2. Die Paulusbriefe, und zwar in der Reihenfolge: 1, 2 Kor, Eph, Phil, Kol, Gal, 1, 2 Thess, Röm, dann die Privatbriefe: Philem, Tit, 1, 2 Tim. Als häretische Machwerke werden abgelehnt ein Laodicener- und ein Alexandrinerbrief; gar nicht erwähnt wird Hebr. 3. In der Gruppe der außerpaulinischen Briefe werden für kanonisch erklärt nur Jud und zwei Joh-Briefe (darunter sicherlich 1 Joh); überhaupt nicht erwähnt werden 1 Petr, 2 Petr, Jak und der dritte Joh-Brief. Unter den Apokalypsen werden die Joh- und die Petr-Offenbarung aufgenommen (diese zweite aber mit dem Zusatz: quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt); für nichtkanonisch, weil nichtapostolisch und jungen Ursprungs, wird der Hermashirte erklärt. —

Der Kanon des Irenäus umfaßt erstlich die vier Evangelien: vier Evangelien gibt es und nur vier, sie sind die vier Säulen der Kirche, wie es auch nur vier Weltgegenden, vier Hauptwinde, vier Tiere am göttlichen Wagen (Ezech 1), vier Bündnisse Gottes (Adam, Noah, Moses, Christus) gibt: ὁ . . λόγος . . . ἐδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον (also inspiriert), vgl. die Ausführungen Iren. III 11 8. Im zweiten Teile des NT.s stehen vor allem die 13 Paulusbriefe, aus denen Irenäus gern und viel anführt, weiter 1 Petr, 1 und 2 Joh; aus Jud und 3 Joh bringt Irenäus keine Zitate, was allenfalls mit ihrer Kürze erklärt werden kann; weiter die Apgsch und die von Irenäus sehr hochgeschätzte Apok. Es fehlen also sicher Hebr, Jak, 2 Petr, wahrscheinlich auch Jud und 3 Joh. In IV 20 2 bringt Iren. auch ein Zitat aus Hermas mit der Einführungsformel: ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα. —

Tertullian aus Karthago zeigt wie Irenäus den ausschließlichen Gebrauch des vierfältigen „Evangeliums"; keine Spur von Verwendung eines nichtkanonischen Evangeliums ist bei ihm zu entdecken, vgl. auch sein ausdrückliches Zeugnis für die vier Evangelien Adv. Marc. IV 2 und 5. Im Apostolus stehen bei ihm 13 Paulusbriefe, Apgsch, Apok und von den katholischen Briefen 1 Joh, 1 Petr, Jud; es fehlen also 2, 3 Joh, 2 Petr, Jak und wie bei den bisher genannten Abendländern Hebr,

den Tertullian kennt, aber als von Barnabas geschrieben nicht zum NT rechnet (De pudic 20). Der Hermashirte galt dem Tertullian als heilige Schrift, ehe er Montanist wurde: de oratione 16 wird aus ihm bewiesen; hernach de pudic. 10 hingegen wird er grimmig verworfen.

Der Alexandriner Clemens hat keinen so scharf umrissenen Kanon wie die eben besprochenen Abendländer. Der ältere Zustand aus der Zeit vor 140 ist bei ihm noch deutlich zu erkennen. Neben die vier, die auch bei ihm die eigentlichen Evangelien sind (Strom. III 13 ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις, zu denen das Ägypterevangelium nicht gehört), treten, wenn auch mit abgeschatteter Autorität und nur gelegentlich gebraucht, noch andre Quellen evangelischer Überlieferung, wie das Hebr- und das Ägypterevangelium. Im zweiten Teile des Kanons standen bei ihm die 14 Paulusbriefe — er, der Morgenländer kannte auch Hebr als paulinisch — weiter 1 Petr, 1 und 2 Joh, Jud, der Barnabasbrief, vielleicht auch Jak, 3 Joh und 2 Petr, ferner sicher die Apgsch und die Apokalypsen des Johannes und Petrus. Er benutzt auch 1 Clem, Did und Herm als heilige Schriften, ebenso noch mehrere, hernach apokryph gewordene Apostelgeschichten wie das Kerygma Petri, das „Urteil des Petrus", die Überlieferungen des Matthias, vielleicht auch die Acta Pauli. Im ganzen also kennt er noch viel mehr heilige, apostolische Schriften als die Abendländer und macht keine so scharfen Unterschiede, auch wo er nicht unbedingt anerkennt.

Zieht man aus den angeführten Beobachtungen das Ergebnis, so zeigt sich am Ende des 2. Jh. als gemeinsamer Bestand der führenden Gemeinden im Osten und Westen folgendes: im ersten Teile des Kanons stehen die vier Evangelien; im zweiten 13 Paulusbriefe, 1 Petr, 1 Joh, wohl auch Jud und 2 Joh, dann die Apgsch und die Apok. Der zweite Teil ist indes lange nicht so fest abgegrenzt wie der erste; zweifelhaft sind neben Jud und 2 Joh noch Jak, 2 Petr, 3 Joh und Hebr. Auch schließt sich an ihn, ein Rest früherer Zustände, noch eine mehr oder minder größere Zahl anderer heiliger oder doch halbheiliger Schriften an: Petrusapok, Herm, Did, 1 Clem, Barn. Die scharfe Abgrenzung des zweiten Teiles, des Apostolos, die um 200 noch nicht vollzogen ist, bildet den Inhalt des nun folgenden zweiten Abschnittes der Kanonsgeschichte.

5. Beweggründe, Maßstäbe und Hergang der Kanonbildung. Aus allem Voranstehenden ergibt sich, daß das NT nicht durch eine Sammlung, sondern durch ein Ausscheidungsverfahren entstanden ist. Das ist die grundlegende Erkenntnis für das Verständnis der Kanonbildung. Es hatten sich immer mehr Schriften im Laufe der ersten 100 Jahre angesammelt, wie sie das geistige und praktische Bedürfnis der Gemeinden erfordert und geschaffen hatte. Sie liefen meist unter den Namen von Aposteln um und standen alle mehr oder weniger in kirchlichem Gebrauch. Jede christliche Richtung und Landschaft hatte ihre Schriften hervorgebracht, wie wir besonders an den Evangelien sehen; man tauschte auch miteinander aus, was man besaß, und freute sich der Fülle. Allmählich aber merkte man, daß sich „unter den Honig auch Galle gemischt" hatte

(Murat.). Denn die Gnostiker und andere Häretiker waren auch nicht tatenlos gewesen, und gerade die wildesten gnostischen Machwerke gaben sich als urapostolische Schriften. Es galt also auszuscheiden. Freilich war der Erste, der schied, gerade ein Gnostiker, Marcion. Er schied radikal: alle Evangelien mußten fort außer einem, Lk, und dessen Text wurde noch erst von „Verfälschungen" „gereinigt". Nun ging auch die Kirche, d. h. die Mehrheit in den Gemeinden, ans Werk und schied aus. Auch in der Kirche ward der Versuch gemacht, nur *ein* Evangelium übrig zu lassen. Vielleicht schon das Joh-Evangelium, das die Synoptiker ersetzen will, sicher aber Tatians Diatessaron ist des Zeuge. Tatian war viel besonnener als Marcion und hat sich doch nicht durchgesetzt. Augenscheinlich, weil die Kirche mehr Ehrfurcht vor ihrer eigenen Überlieferung, ihrem alten Gebrauch der vier Evangelien hatte als ein Marcion oder Tatian, obwohl ihr die vier Evangelien nebeneinander schon damals Schwierigkeiten machten. Von den vielen Apokalypsen ist schließlich nur die des Johannes übrig geblieben. Von den Briefen sind die nicht „apostolischen" alle weggefallen außer dem einen Hebräerbrief, der aber auch beinahe dasselbe Schicksal gehabt hätte. Überall sieht man: es ist ein Prozeß der Ausscheidung im Gange und um 200 schon annähernd vollendet.

Nach welchen *Maßstäben* hat man ausgeschieden? Erstlich sah man auf den *apostolischen* Namen: nur Mk und Lk sind als Apostelschüler in den Kanon gekommen, nein, darin geblieben. Zweitens galt der lange und allgemeine oder wenigstens weitgehende *Gebrauch* als Maßstab. Endlich sah man auf die *Lehre*. Das war entscheidend. Was gnostisch war, wurde restlos beseitigt. Was antignostisch war, leicht festgehalten. Man braucht nur die 5 Petrusschriften, die Clemens Alex. kennt, darauf anzusehen und kann sofort sagen, welche im Kanon bleiben, welche weg mußten.

Wir haben noch ein sehr wertvolles Zeugnis über den *Vorgang* der Kanonbildung in dem Brief des Bischofs *Serapion von Antiochien* an die Gemeinde in Rhossus (etwa um 200, bei Euseb. VI 12). Man hatte ihm dort das Petrusevangelium vorgelegt und gefragt, ob man es lesen dürfe. Der Bischof kannte es nicht, blätterte es durch — und erlaubte es. Zu Hause darauf aufmerksam gemacht, daß es gnostisch sei, verschaffte er sich das Buch, stellte ebenfalls das Gnostische fest, schrieb nun und verbot es unter Anfügung der gnostischen Stellen. Wichtig ist, daß der Bischof nicht sofort sagt: Ein Petrusevangelium gibts nicht, wir haben nur vier; obwohl er das Buch nicht kannte. Erst die falsche Lehre entscheidet!

Wie hier, so waren wohl meist die Bischöfe Träger dieser Entscheidungen. Wir hören auch von Synoden, die über diese Fragen am Ende des 2. Jh. tagten. Doch wird auch vieles ohne Verabredung durch praktischen Austausch zustande gekommen sein. Dann treten die ersten Listen auf: das Muratorianum und die Aufzählungen des Origenes.

Zweites Kapitel: Der Abschluß der Kanonsbildung in den einzelnen Teilen der Kirche

§ 35. Der Kanon bei den Griechen

1. Origenes. Der erste Zeuge, der für die Entwicklung des Kanons in der griechischen Kirche nach 200 in Betracht kommt, ist Origenes, der berühmte alexandrinische Gelehrte († 254). Origenes war weit herumgekommen, kannte auch bei seiner großen Belesenheit die Schriften der früheren Schriftsteller aus den verschiedensten Teilen der Kirche. Und so sah er das, was auch wir mit unserer geringeren Kenntnis altchristlicher Literatur noch zu erkennen vermögen: in den einzelnen Gemeinden und Kirchen war die Auswahl der heiligen Schriften nicht die gleiche. Im zweiten Teile des Kanons, dem Apostolos, dauerten die schwankenden Zustände fort, die wir eben kennen gelernt haben. Origenes scheidet demgemäß „allgemein anerkannte Schriften" (ὁμολογούμενα) und „zweifelhafte" (ἀμφιβαλλόμενα); doch gebraucht er auch noch andre Ausdrücke für die gleiche Sache. Nach seinen wichtigsten Äußerungen, die Eusebius VI 25 erhalten hat, sind Homologumena: die vier Evangelien, nämlich Mt, Mk, Lk, Joh; dreizehn Paulusbriefe; 1 Petr, 1 Joh; Apok. Hinzuzuzählen ist weiter die an dieser Stelle nicht erwähnte Apgsch. Amphiballomena des Origenes sind nach Eusebius 2 Petr, 2 und 3 Joh und Hebr, hinzu treten weiter nach anderen Aussagen des Origenes Jak (Tomoi in Joh 20 10) und Jud (Tomoi in Mt 17 30). Sodann stehen mindestens ganz nahe am Kanon Herm, Barn, Did; aber da Origenes wenigstens von den ersten beiden genau weiß, daß sie nicht apostolischen Ursprungs sind, kann er sie nicht zum Kanon gerechnet haben. Ganz zu verwerfen hingegen sind selbstverständlich die Schriften, die von Häretikern gefälscht und in Umlauf gebracht sind, so das Ägypter-, Thomas-, Basilides-, Matthiasevangelium (Homilia I in Lc). Überall sieht man in den Ausgaben des Origenes den Gelehrten an der Arbeit, der ein weites Gesichtsfeld hat, der aber nur berichtet und sichtet, nicht etwa selber zu entscheiden wagt.

2. Der Kampf gegen die Apokalypse. In der Zeit nach Origenes hat sich im Osten, eine sehr beachtenswerte Tatsache, der Kreis der schon anerkannten Schriften, der Homologumena, noch um eine vermindert. Die Apok, die eine so gute und alte Überlieferung für sich hatte, die schon im 2. Jh. als apostolisch und inspiriert galt, sagte mit ihrer sinnlich-kräftigen Ausmalung des Gerichtes und des Himmelreiches dem Geschmack der an Origenes und seinem Spiritualismus herangebildeten griechischen Theologen nicht mehr zu. Origenes selber hatte das Buch nicht angezweifelt. Aber noch im 3. Jh. erfolgte aus den Reihen der Origenesschüler heraus ein sehr wuchtiger Angriff auf das Buch, vgl. Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, Kirchengesch. VII 25. Ergebnis des Angriffes war eine schwere Erschütterung der kanonischen Stellung dieses Buches im ganzen Osten: fortan galt es vielen sogar als von Kerinth, dem Häretiker, verfaßt.

3. Eusebius. Kommen wir aus dem 3. ins 4. Jh., so tritt uns in seiner ersten Hälfte als wichtiger Zeuge für den Kanon der Griechen Eusebius von Cäsarea, der begeisterte Schüler des Origenes und berühmte Verfasser der „Kirchengeschichte", entgegen. Seine grundlegenden Ausführungen über den Kanon, und was zu ihm gehöre, stehen Kirchengesch. III 25. Leider sind sie nicht eindeutig, weil Eusebius weder in der Sache noch in der Terminologie ganz folgerichtig ist. Darum ist auch noch keine volle Einstimmigkeit über die Auslegung seiner Angaben erreicht. Ähnlich dem Origenes, dem er ganz deutlich folgt, unterscheidet Eusebius drei Klassen von Schriften, und seine Aussagen über die erste und dritte dieser Klassen sind im wesentlichen klar. Die erste Klasse sind die Homologumena: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe mit Einschluß von Hebr, 1 Joh, 1 Petr und — mit einem Fragezeichen, εἰ γε φανείη — die Johannesapokalypse. Vom Hebr weiß Eusebius nach andern Stellen selbstverständlich, daß wichtige Teile der Kirche, die Römer, den Brief nicht annehmen und daß Origenes Zweifel an seiner paulinischen Abfassung ausgesprochen hat (Kirchengesch. III 3 5 VI 25 11–14). — Die dritte Klasse sind die „ganz widersinnigen und gottlosen" die ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ; dazu gehören die häretischen Evangelien und Apostelgeschichten, und Eusebius zählt auf: die Evangelien des Petrus, Thomas und Matthias und andere mehr, die er nicht mit Namen nennt, und die Akten des Andreas, Johannes und der andern Apostel. Es sind das alles häretische Machwerke, die gegen den rechten Glauben verstoßen. — Die wichtigste, für uns bemerkenswerteste Klasse ist die zweite, die zwischen den beiden steht und die „zweifelhaften" Schriften, die Amphiballomena, des Origenes wiedergibt. Nach der wahrscheinlicheren Auslegung unterscheidet Eusebius in dieser Klasse zwei Abteilungen, eine bessere (also II a), die er ἀντιλεγόμενα, γνώριμα ὅμως τοῖς πολλοῖς nennt also die bestrittenen, aber doch bei den meisten anerkannten; er rechnet dazu Jak, Jud, 2 Petr, 2, 3 Joh. Die zweite Abteilung, die schlechtere (also II b) sind die „unechten" Bücher, die νόθα; das sind jene, die nach seiner und anderer Meinung nicht apostolischen Ursprungs sind: Akten des Paulus, Hermashirte, Petrusapokalypse, Barnabasbrief, Didache und — εἰ φανείη — die Apokalypse des Johannes, „die einige verwerfen, andere unter die Homologumena rechnen" (Eusebius neigt offenbar dem heftigen Widerspruch seiner Schule und seiner Kreise gegen das Buch zu). Anhangsweise bemerkt er noch, daß auch das Hebräerevangelium, dessen sich die Judenchristen bedienten, zu den νόθα gehöre. — Der Fortschritt, den die von Eusebius gemachte gelehrte Feststellung für die Kanonsbildung erkennen läßt, ist klar. Der Kanon, der bei ihm erscheint, ist im wesentlichen der später durchgedrungene, also auch der unsere. Man braucht nur die Klasse I und die bessere Abteilung von II zusammenzunehmen und die schlechtere Abteilung von II draußen zu lassen und der Kanon der 27 (oder ohne Apokalypse 26) heiligen Schriften ist fertig. Und des Eusebius vorsichtige und geschichtskundigen Ausführungen lassen doch deutlich erkennen, daß dieser Kanon in weiten Kreisen der griechischen

Kirche bereits angenommen war. Die große Menge der Gemeinden konnte kein Verständnis für die feine Unterscheidung ἀντιλεγόμενα, γνώριμα ὅμως τοῖς πολλοῖς haben; für sie waren Jak, Jud, 2 Petr, 2 und 3 Joh einfach γνώριμα und im Gemeindegebrauch Homologumena, mochten die Gelehrten es auch anders und besser wissen. Dagegen waren die νόθα des Eusebius auch im Gemeindegebrauche bereits abgestoßen und hielten sich, und zwar auch nur zum Teil, bloß an der Peripherie des Kanons.

4. Der Abschluß bei den Griechen. Die 26 oder 27 heiligen Bücher sind ein Bestand, wie er während des 4. Jh. noch mehrfach bezeugt wird: Cyrill von Jerusalem, der 59. (oder 60.) Kanon der Synode von Laodicea, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonium, Epiphanius sind Zeugen dafür. Sie alle nennen 26 Bücher, nur bei Epiphanius erscheint die Apok als fester Bestandteil des Kanons. Im Jahre 367 ist der berühmte 39. Osterfestbrief des Athanasius von Alexandria geschrieben, der (griechisch und koptisch erhalten, Text bei Preuschen, Analecta², 2. Heft, S. 42—52) in gewissem Sinne das Ergebnis der Entwicklung in der griechischen Kirche zieht. Ohne ein Wort der Kritik, der überlegenden Einschränkung wird hier nicht von einem Gelehrten, sondern von einem Glaubensstreiter und Kirchenfürsten den Bischöfen und damit auch den Gläubigen Ägyptens der Kanon der 27 Bücher, sie alle und nur sie mitgeteilt: die vier Evangelien, Apgsch und sieben katholische Briefe, vierzehn Paulusbriefe (Hebr darunter an der 4. Stelle, hinter Röm und 1, 2 Kor), Apok. Von der Klasse der „umstrittenen Schriften", von denen einige einst so hochgeehrt waren, läßt Athanasius nur zwei dürftige Reste bestehen: Did und Herm; andre erwähnt er überhaupt nicht, er will sie offenbar ganz abstoßen. Und auch jene zwei trennt er mit weitem Graben vom Kanon: sie sollen nur im Taufunterricht, also als Katechismen für die Katechumenen verwendet werden (Did wegen 1—6, Herm wegen der mandata). Die als kanonisch anerkannten Schriften stehen bei Athanasius alle auf einer Fläche, kein Gradunterschied wird mehr zwischen ihnen gemacht. Die Bestimmungen des Athanasius galten freilich zunächst nur für seine Diözese, Ägypten, und auch da nur für die Rechtgläubigen. Aber die schon obengenannten Autoritäten des 4. Jh. zeigen doch, daß der gleiche Kanon, wie ihn Athanasius festlegt, im wesentlichen auch im übrigen Osten herrschte. — Freilich, ganz sauber und klar, wie im Abendlande, war der Abschluß der Entwicklung im griechischen Osten nicht. Im 4. Jh., wie wir schon sahen, und dann im 5. sind die Zeugnisse zahlreich, daß die Apok von vielen Theologen und auch von den Gemeinden verworfen wurde; erst im 8. Jh. verstummt der letzte Widerspruch der Griechen gegen dies Buch. Das Abendland, das stets und entschlossen zur Apok stand, hat in dieser Frage schon seit dem 4. Jh. stark auf den Osten gewirkt. Weiter sind im griechischen Osten die Spuren eines nur dreigliedrigen Korpus der katholischen Briefe sehr deutlich: 1. Petr, 1 Joh, Jak; es wird uns nachher auch bei den Syrern begegnen, gerade die Kreise der antiochenischen Schule bezeugen es. Endlich hat man im 4. und 5. Jh. noch Bibelhandschriften angefertigt, die, wenigstens am Schlusse des NT.s, allerlei Apokryphen

Aufnahme gewährten. Von den uns erhaltenen ältesten Bibelhandschriften (vgl. über sie oben § 6, 2) ist B am Ende unvollständig und kommt deswegen nicht in Betracht, aber ℵ hat Barn und Herm, A 1 und 2 Clem am NT.

§ 36. Der Kanon bei den Lateinern

1. Der Gang der Entwicklung. Der Kanon des Westens hatte, wie wir oben aus dem Muratorianum, aus Tertullian, auch Irenäus sahen, um 200 als festen Bestand: vier Evangelien, dreizehn Paulusbriefe, 1 Petr, 1 Joh (Jud und 2 Joh), Apgsch, Apok. Anderes ist zweifelhaft, und einige Apokryphen stehen noch im Kanon oder doch in seiner nächsten Nähe. Die Ausgestaltung des Korpus der katholischen Briefe und die Aufnahme des Hebr machen in der abendländischen Kanonsgeschichte den Hauptinhalt der Entwicklung nach 200 aus; und weiter mußte eine schärfere Abgrenzung des Kanonischen gegen das Apokryphe erfolgen. Im ganzen zeigen die Abendländer bei ihrer viel geringeren Gelehrsamkeit, bei ihrem stärkeren Sinn für kirchliche Ordnung und Gleichförmigkeit weniger Schwanken als die Griechen. Dabei aber haben sie doch vom Osten her, namentlich von den Orthodoxen, ihren Bundesgenossen in den christologischen Streitigkeiten, starke Einflüsse erfahren. Die Apok indessen haben die Abendländer niemals angegriffen. Ihnen war das Buch stets sehr teuer, es war ihrer Frömmigkeit niemals anstößig, und daß sie an dem Buche festhielten, war von sehr großer Bedeutung für seine endliche Wiederaufnahme in den späteren Kanon der Griechen.

2. Die katholischen Briefe. Das Korpus der katholischen Briefe zeigt seine um 200 festzustellende Unfertigkeit noch lange Zeit im Abendlande. Zitate aus den katholischen Briefen fehlen bei den lateinischen Schriftstellern ganz, oder sie sind sehr spärlich. Das gilt vor allem für Jak und die vier kleinen Briefe. Cyprian († 258) führt nur aus 1 Joh und 1 Petr an; was er von den andern fünfen kennt, muß unsicher bleiben, 2 und 3 Joh aber sind ihm offenbar nicht kanonisch, wie Testimonien III 78 beweist, wo er 2 Joh 10f. hätte anführen müssen, wenn er den Brief gekannt hätte. Im 4. Jh. zitiert Hilarius von Poitiers († 366) nur einmal eine Stelle aus Jak (De trinit IV 8: Jacobus apostolus). Auch Ambrosius († 397) zeigt noch gar keine Vertrautheit mit Jak und den vier kleinen Briefen. Aus dem 4. Jh. besitzen wir weiter zwei lateinische Kanonsverzeichnisse, also jüngere Parallelen zum Muratorianum. Das eine ist der Mommsen'sche Kanon afrikanischer Herkunft, in einer St. Gallener und einer Cheltenhamer Handschrift erhalten (Text bei Preuschen, Analecta², 2. Heft, S. 37). Er zählt von den katholischen Briefen nur drei Joh- und zwei Petr-Briefe auf: Eplae Johannis III Eplae Petri II. Dabei setzt die Cheltenhamer Handschrift zu jeder der beiden Angaben die Bemerkung hinzu: una sola. Das heißt doch wohl, daß hier noch der Einspruch eines späteren, natürlich abendländischen Lesers gegen die Dreizahl bei Joh und die Zweizahl bei Petr erhalten ist.

In dem andern Kanonsverzeichnis, dem Catalogus Claromontanus (Text bei Preuschen S. 41 f.) stehen freilich die katholischen Briefe vollständig und zwar in der Reihenfolge 1, 2 Petr, Jak, 1—3 Joh, Jud. Aber es muß eine offene Frage bleiben, ob dies Verzeichnis, das überhaupt eine merkwürdige Weite hat — es zählt auch Barn, Herm, Paulusakten und Petr-Apok unter den ntlichen Schriften auf — wirklich abendländischen Ursprungs und nicht eine Übersetzung aus dem Griechischen ist. Ist es abendländisch, dann fällt es erst gegen das Ende des 4. Jh., denn erst diese Zeit hat die endgültige Festlegung des Korpus der sieben Briefe gebracht. — Die Entscheidungen der Hauptkirchen, der römischen und der afrikanischen, fielen bald hintereinander. In Rom hat Papst Damasus auf einer Synode von 382 die Entscheidung getroffen und die sieben Briefe angenommen (Text bei Zahn, Grundriß der Geschichte des Kanons im Anhang); doch erscheinen hier die beiden kleinen Joh-Briefe nicht als Johannis apostoli, sondern als alterius Johannis presbyteri. Die afrikanische Kirche, die eigene reiche und sehr alte Überlieferungen hatte, folgte auf den Konzilien von Hippo 393 und Karthago 397 (ihr Bibelkanon bei Preuschen S. 72 f.) nach. Seit dem Ende des 4. Jh. hat so die abendländische Kirche die sieben katholischen Briefe im Kanon gehabt und von da an ohne weiteres Schwanken an ihnen festgehalten.

3. Der Hebräerbrief. Dem Hebr-Brief gegenüber hat sich das Abendland lange Zeit hindurch ablehnend verhalten. Es sah ihn nicht als paulinisch an. Tertullian bezieht sich einmal (De pudicitia 20) auf ihn als Barnabae titulus ad Hebraeos. Im 3. und 4. Jh. wird er von den Abendländern mit Stillschweigen übergangen, oder es wird ihm ausdrücklich die paulinische Herkunft abgesprochen. Selbst der so weitherzige Catalogus Claromontanus kennt ihn nicht, wenn nicht etwa seine Barnabae epistula der Hebr-Brief sein soll. Erst gegen das Ende des 4. Jh. mehren sich allmählich die Anzeichen dafür, daß er berücksichtigt wird und dann sehr rasch auch Aufnahme in den Kanon findet. Deutlich ist zu erkennen, woher die abgeänderte Beurteilung des Abendlandes kommt: sie ist ein Ergebnis der Bundesgenossenschaft des Westens mit der Orthodoxie des Ostens. Alle Alexandriner von Dionysius († 265) ab, vor allem auch die des 4. Jh., Athanasius an der Spitze, hielten Hebr für echt und paulinisch. Die großen Theologen und Bischöfe des Abendlandes, die in der 2. Hälfte des 4. Jh. schrieben, erklärten sich demgemäß auch für den Hebr-Brief: Hieronymus, Hilarius von Poitiers, Lucifer von Calaris, Vigilius von Thapsus, Ambrosius, Augustin u. a. Sie standen zum Teil schon den für Hebr günstigen Entscheidungen gegenüber, die die Synoden von Rom 382, von Hippo 393, von Karthago 397 getroffen hatten; die erste bestimmte 14 Paulusbriefe und zählte Hebr am Schlusse der Reihe auf; die beiden andern zählten Epistulae Pauli apostoli tredecim, fügten aber gleich hinzu eiusdem ad Hebraeos una. Und so ist der Kanon, den etwa Augustin De doctrina christ. II 8 13 vertritt, genau der gleiche wir der des Athanasius im 39. Festbriefe.

4. Apokryphes. Gegen die Apokryphen ist das Abendland im allgemeinen viel entschlossener vorgegangen als das Morgenland. Man vergleiche schon für das Jahr 200 etwa den oben mitgeteilten Kreis der heiligen Schriften bei Tertullian und im Muratorianum mit der Weitherzigkeit des etwa gleichzeitigen Clemens von Alexandrien, und „Klassifikationen wie die des Origenes oder gar des Euseb sind hier unerhört". Die ablehnende Haltung des Abendlandes gegenüber den Apokryphen läßt sich aus einer Reihe von Beobachtungen an den Schriftstellern des 3. und 4. Jh. zeigen. Aber ganz ließ sich das Apokryphe doch nicht ausscheiden: in einer Anzahl von mittelalterlichen Bibelhandschriften — gegen 20 sind nachgewiesen — steht eine lateinische Übersetzung des Herm, über 100 bieten einen Laodicenerbrief des „Paulus", 2 haben den lateinischen Text eines 3 Kor-Briefes, der einst einen Bestandteil der alten Acta Pauli bildete. (Text dieser beiden Apokryphen von Harnack, Kleine Texte H. 12.)

§ 37. Der Kanon bei den Syrern

1. Die Syrische Nationalkirche. Die Anfänge des unabhängigen syrischen Kirchentums, das sich seiner eigenen Sprache bediente, liegen nicht in Antiochia, der Hauptstadt der römischen Provinz Syrien; in dieser Stadt, wie auch in der ganzen Provinz war der Einfluß des Griechentums innerhalb der Kirche der ersten Jahrhunderte immer überwiegend. Aber nach Osten hin, in den Gegenden des oberen Euphrat, im Zweiströmeland und in Persien, hat das Syrertum gerade in seiner engen Verbindung mit dem Christentum eine große Bedeutung gewonnen. Sein Ausgangspunkt war, wenn man die dunklen Anfänge in dem östlich vom Tigris gelegenen Adiabene nicht beachtet, das jenseits des Euphrat gelegene einheimische Fürstentum Osroëne mit der Hauptstadt Edessa. Schon um 170 muß das Christentum hier Fuß gefaßt haben, um 200 wurde es unter König Abgar IX. die Staatsreligion des kleinen Fürstentums. Und in dem starken syrischen Bevölkerungsteil des Zweiströmelandes fand das Christentum bald zahlreiche Anhänger. Diese syrische Nationalkirche der Gebiete jenseits des Euphrat hat in ihrer Kanonsgeschichte eine eigentümliche Entwicklung gehabt, deren Einzelheiten aber zum Teil ganz verborgen, zum Teil nur schwer erkennbar sind. Gewisse Tatsachen freilich stehen fest.

2. Das Diatessaron und das Evangelium der Getrennten. Schon oben hörten wir, daß Tatian nach seiner Rückkehr in seine assyrische Heimat eine Evangelienharmonie, das Diatessaron, schuf (vgl. § 10 A$_1$. Die Beweise dafür, daß während des ganzen 3. und 4. Jh. dies Diatessaron die Form war, in der die Syrer des Ostens die Überlieferung von Jesus kannten und kirchlich benutzten, sind nicht sehr zahlreich, aber doch schlagend. In der syrischen Doctrina Addai, in der die Legende von der Einführung des Christentums in Edessa gegeben wird und in der sich Zustände des 3. und 4. Jh. widerspiegeln, wird von der Bekehrung der Edessener erzählt: [viele Leute täglich] versammelten sich und kamen

zum Gebete des Gottesdienstes und zum AT und dem Neuen des Diatessarons (ed. Phillips S. 36; die Stelle bei Burkitt, Evangelion Da-Mepharreshê Bd. II S. 124; dort S. 100—212 ist überhaupt das wichtigste Material über die Geschichte des Diatessarons, der alten „Getrennten" und der Peschittho gegeben, vgl. schon oben § 10 A 1). Der Syrer Afraates bringt in seinen Homilien, 337—345 geschrieben, die Evangelienzitate nach dem Diatessaron. Efrem († 373), der große Klassiker, Dichter und Thecloge der Syrer, der in Nisibis und dann in Edessa wirkte, erklärte um 360 das Diatessaron und benutzte es auch in seinen übrigen Schriften. Eusebius bezeugt Kirchengesch. IV 29 6 den Gebrauch des Diatessarons bei den Syrern. Die altsyrische Übersetzung der getrennten vier Evangelien, die auch früh, um 200, entstanden sein muß und die in den Handschriften des Curetonschen Syrers und des Sinaisyrers auf uns gekommen ist (vgl. oben § 10 A 2 3), kann neben dem Diatessaron nur ein sehr beschränktes Dasein im kirchlichen und theologischen Leben der Syrer geführt haben. Erst am Anfang des 5. Jh. vollzog die syrische Kirche, geführt von ihrem Episkopate, und zwar, wie es scheint, sehr gründlich und entschlossen, die Angleichung an die übrige christliche Kirche. Theodoret, 423—458 Bischof von Kyrrhos (am Euphrat, nordöstlich von Antiochia, also im Westen des syrischen Kirchengebietes gelegen), sagt, Tatians Diatessaron sei im Gebrauch gewesen nicht nur bei Anhängern Tatians, sondern auch bei den Kirchenchristen: „und ich selber habe mehr als 200 solche Bücher gefunden, die von unsern Gemeinden mit Ehrfurcht angenommen worden waren; als ich sie alle beisammen hatte, ließ ich sie beiseite legen und führte an ihrer Stelle die Evangelien der vier Evangelisten ein" (Haereticorum fabulae I 20). Einer der Canones des Rabbula von Edessa († 435) muß noch bestimmen: die Priester und Diakonen sollen Acht darauf haben, daß in allen Gemeinden ein Exemplar des Evangeliums der Getrennten gehalten und gelesen werde. Damals entstand die Peschittho (vgl. § 10 B 1), und in sie wurde nicht das Diatessaron, sondern eine Übersetzung der vier Evangelien aufgenommen.

3. Der Apostolos. Darüber, wie der zweite Teil des NTs, der Apostolos, bei den Syrern aussah, sind wir besonders schlecht unterrichtet. Von alten syrischen Übersetzungen ist vor der Peschittho nichts erhalten, was Texte außerhalb der Evangelien bietet. Doch müssen noch vor 350 in der syrischen Kirche zu dem Evangelium (Diatessaron) die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte getreten sein. Dies, nicht mehr, scheint der älteste, uns erkennbare Kanon der Syrer gewesen zu sein, in dem also die katholischen Briefe und die Apok fehlten. In der Doctrina Addai (ed. Phillips S. 46) wird gesagt, Addai habe bestimmt, neben dem AT solle nur gelesen werden: das Evangelium, die Paulusbriefe und die Apgsch. Die Homilien des Afraates zeigen keine Benutzung der katholischen Briefe und der Apok, auch Efrem weist nur geringe Bekanntschaft mit ihnen auf. Ein altes syrisches Kanonsverzeichnis des 4. Jh., auf dem Sinai gefunden, (Text bei Preuschen, Analecta², 2. Heft, S. 67 f., Zahn,

Grundriß im Anhang) zählt nur die vier Evangelien, die Apgsch und die Paulusbriefe auf.

Unter den Paulusbriefen hatten die Syrer auch den Hebr; hierin folgten sie ihren griechischen Nachbarn. Sie folgten ihnen auch darin, daß sie, wie es scheint, in der Regel Hebr nicht an das Ende der Paulusbriefe stellten, sondern ihn in die Reihe selber einordneten. Der Kanon vom Sinai hat ihn an 5. Stelle hinter den vier Hauptbriefen des Paulus, Gal, 1, 2 Kor, Röm. An der gleichen Stelle erscheint er in Efrems Kommentar zu den paulinischen Briefen.

Die Syrer hatten in der Zeit vor dem Entstehen der Peschittho aber noch mehr als 14 Paulusbriefe. Jener Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern, der unter dem Namen des 3 Kor geht (Hennecke S. 378 bis 380), muß zwischen 250 und 320 etwa in den syrischen Kanon eingedrungen sein. Eine andre Eigentümlichkeit der Syrer in ihrem paulinischen Korpus läßt sich nicht sicher nachweisen: möglich aber ist, daß ihnen, wenigstens hie und da, der kleine Philem fehlte.

4. Die Peschittho. Als unter stärkster Beteiligung des syrischen Episkopates zu Anfang des 5. Jh. die Peschittho als die Normalbibel der Syrer entstand und durchgesetzt wurde, fand auch in Umfange des Kanons eine starke Angleichung an die Griechen statt: das Diatessaron wurde durch die „Getrennten" ersetzt, wie wir schon hörten; 3 Kor wurde aus dem Kanon gewiesen; endlich wurde im Apostolos zu den 14 Paulusbriefen und der Apgsch hinzu den drei großen katholischen Briefen, 1 Petr, 1 Joh, Jak, Aufnahme gewährt. So entstand ein Kanon von 22 heiligen Schriften. Und dies NT der Peschittho bedeutete für den überwiegenden Teil der syrischen Gemeinden und Kirchengemeinschaften den Abschluß der Kanonsbildung; an die Einheit, die Griechen und Lateiner untereinander im 4. Jh. erreichten, schloß sich diese östliche Randkirche nicht mit an. — Vom 5. Jh. ab vollzogen sich im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten tief einschneidende Spaltungen in der syrischen Kirche. Nur ein Teil, und zwar im westlichen, byzantinischen Gebiete des Syrertums, blieb der Reichskirche treu, die Melkiten. Infolge der Entscheidung der ephesinischen Synode von 431 traten die Ostsyrer, die im persischen Reiche, vor allem in Mesopotamien, wohnten, ins Schisma ein, sie wurden Nestorianer, in Seleucia-Ktesiphon entstand das neue nestorianische Patriarchat, in Nisibis eine berühmte nestorianische Theologenschule. Die Nestorianer, die sich von der Reichskirche des Westens entschlossen ablösten, hatten gar keine Veranlassung mehr, ihren Kanon von 22 Schriften nach griechisch-lateinischem Vorbilde zu vervollständigen. Es sind im Gegenteil deutliche Spuren davon vorhanden, daß die Ostsyrer wenigstens während des 5. Jh. noch die katholischen Briefe ablehnten und die alte syrische Überlieferung auch gegen die Peschittho wahrten. Später aber erlosch dieser Widerspruch.

5. Die Philoxeniana und die Charklensis. Etwas anders stand es bei den Westsyrern, deren Kirchengeschichte in der Folgezeit sich von der Verknüpfung mit wichtigen Teilen der westlich von ihnen gelegenen

Kirchengemeinschaften nicht loslöste. Ebenfalls im 5. Jh. beginnend, aber, in ihrer Entwicklung viel langsamer, erst in der 2. Hälfte des 6. Jh. zum Abschluß kommend, setzt nach der Entscheidung von Chalcedon 451 die Abspaltung der Monophysiten von der Reichskirche ein. Neben den Ägyptern (Kopten) waren die Westsyrer die eifrigsten Anhänger der monophysitischen Lehre, die aber auch bei Teilen der Ostsyrer, in Mesopotamien und Babylonien, Anhänger fand. Da dieser Teil des Syrertums in dauernder Verbindung vor allem mit den Ägyptern blieb, übernahm er vom Westen her auch Anregungen, den Kanon der 22 Bücher zu vervollständigen.

Die Philoxeniana am Anfang des 6. und die Charklensis am Anfang des 7. Jh. (vgl. über diese syrischen Bibelrezensionen oben §10B3) brachten die katholischen Briefe auf die Siebenzahl und gewährten auch der Apok Aufnahme in den Kanon.

§ 38. Literatur zur Kanonsgeschichte

Die meisten der unsern Gegenstand behandelnden Werke stehen auf dem Standpunkte, der auch für die oben gegebene Darstellung maßgebend gewesen ist. Man kann sagen, daß in allem Wesentlichen (von Einzelheiten, die immer streitig bleiben, abgesehen) die Grunderkenntnis, der Kanon sei ein Erzeugnis der sich bildenden Kirche, aus der Zeit 150—200 etwa, Gemeingut nicht nur der kritischen Theologie, sondern auch aller gemäßigten Kreise der Rechten ist. Eine vorzügliche Schilderung der gesamten Entwicklung gibt A. Jülicher in seiner „Einleitung"[5] u.[6], S. 417—517; er betont vor allem die innerkirchlichen Nötigungen, die abgesehen von dem Gegensatze gegen die Gnosis und Marcion innerhalb der Kirche zur Aufstellung des Kanons führten, und ist mit Recht bemüht, die Anfänge der Kanonsbildung, seine Vorstufen, möglichst früh anzusetzen. In H. J. Holtzmanns „Einleitung", [3]1892, handeln S. 75—204 von der Geschichte des Kanons. Die Darstellung ist vom Standpunkte der älteren kritischen Theologie aus entworfen, meisterhaft, aber, wie auch andre Arbeiten Holtzmanns, mehr von dem Fortgeschrittenen als von dem Anfänger zu erfassen. Ich mache noch besonders auf Kap. 5 und 6 des Abschnittes aufmerksam, der die Geschichte des Kanons innerhalb des Protestantismus bringt und darlegt, wie der altkirchliche Begriff des Kanons für die neuere Wissenschaft unmöglich mehr zu halten ist. Eine kleine Schrift von Holtzmann: Die Entstehung des NT.s 1904 (Relig.-geschichtl. Volksbücher, I Reihe, 11. Heft) zeichnet in großen Zügen, ohne viel auf die Einzelheiten einzugehen, die Probleme und den Gang der Entwicklung. In das weite Feld der altkirchlichen Dogmengeschichte stellt A. Harnack die Sammlung der apostolischen Schriften ein: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, [4]1909, S. 372—399, vgl. zur Ergänzung auch seine Schrift: Die Entstehung des NT.s 1914. Die treibenden Kräfte, die den Kanon, und zwar in erster Linie als ein Ergebnis der Auslese, zustande brachten, werden von Harnack zur Darstellung gebracht. Mit großem Nutzen wird auch der Student die für weitere Kreise bestimmte

Schrift von H. Lietzmann lesen: Wie wurden die Bücher des NT.s heilige Schrift? 1907 (Lebensfragen Nr. 21), die gerade den älteren, wichtigeren Abschnitt der Kanonsgeschichte, die grundlegende Zeit bis etwa 200, zum Gegenstande hat. Wie groß die Übereinstimmung zwischen der kritischen Theologie und der ihr benachbarten Mitte und Rechten ist, zeigen die Darstellungen der Kanonsgeschichte in der „Einleitung" von B. Weiß, [3]1897, S. 20—108, und die Geschichte des ntlichen Kanons von J. Leipoldt, I. Teil, die Entstehung, 1907. Namentlich die Aufstellungen von Weiß sind von großer kritischer Schärfe. Leipoldts Buch ist eigenartig angelegt, indem er nicht, wie es gewöhnlich gemacht wird, fragt: wie sah das NT um 150, um 200, zur Zeit des Origenes aus, sondern in Längsschnitten zeichnet: wie wurde die Apok kanonisch, wie die Evangelien, wie die Briefe und die Apgsch?

Im Gegensatz zu den genannten und andern hier übergangenen Darstellungen steht die möglichst streng an die Tradition sich haltende Auffassung von Th. Zahn, dessen gelehrtes Lebenswerk zum großen Teil der Erforschung der Kanonsgeschichte gewidmet ist. In Betracht kommt einmal die Geschichte des ntlichen Kanons; Band I, 1888 und 1889, enthält die Geschichte des NT.s vor Origenes, Band II, 1890 und 1892, bringt Urkunden und Belege zum 1. und 3. Band; Band III, der die Entwicklung von Origenes ab bis zum Abschluß der Kanonsgeschichte zeichnen soll, ist nicht erschienen. In die Lücke tritt aber Zahn's Grundriß der Geschichte des ntlichen Kanons, [2]1904, der in kurzer, zum Teil ausgezeichneter Darstellung die ganze Kanonsgeschichte behandelt, und sein Artikel: Kanon des NT.s in Herzogs Realenzyklopädie[3], Band 9, S. 768—796. Mit großer Gelehrsamkeit, bohrendem Scharfsinn, aber auch spitzer Dialektik wird von Zahn der Versuch gemacht, nachzuweisen, daß bereits in den Jahren 80—110 der Grundstock des ntlichen Kanons fertig war; damals bereits waren nach ihm die vier Evangelien zu einer Sammlung vereint, die 13 Paulusbriefe zusammengestellt und diese beiden Grundbestandteile des Kanons auf der ganzen Linie von Antiochia bis Rom in den christlichen Gemeinden als Lesebücher für den gottesdienstlichen Gebrauch eingeführt; neben ihnen stand im gleichen Gebrauch und Ansehen ein im einzelnen nicht feststehender Kreis von andern christlichen Schriften, 1 Petr, 1 Joh, Apok, Apgsch, Hermashirte u. a., von denen die wichtigsten dann später zum NT hinzugenommen wurden. So bestand also schon am Ende der dritten christlichen Generation ein Grundstock des NT.s, der bereits von allen Gemeinden als verpflichtend anerkannt wurde und eine lebendig wirkende Autorität bildete. Hier wird die Entstehung des NT.s also nicht gegen 200, sondern bereits um 100 angesetzt. Der Zahnschen Auffassung wird als wichtigster Einwand dies entgegenzuhalten sein: daß die alten Schriftsteller, auch schon die vom Anfang des 2. Jh., viele von den Schriften, aus denen unser NT besteht, kennen, daß die Gemeinden diese Schriften lasen und verehrten, genügt keineswegs zum Beweise für die Tatsache, daß damals bereits ein Kanon des NT.s vorhanden war. Sammlung, Verbreitung, Benutzung der Schriften ist erst eine Vor-

stufe zur Bildung des Kanons, wenn auch selbstverständlich eine sehr wichtige. Die Paulusbriefe sind sicher sehr früh, schon im 1. Jh., gesammelt worden. Und auch das „vierfältige" Evangelium kann sehr wohl bald nach der Entstehung des vierten Evangeliums zusammengestellt worden sein; gewisse Kreise in der Kirche, vielleicht in Asien, können auch sehr früh, schon am Anfang des 2. Jh., nur diese vier Evangelien als die wahre Überlieferung vom Herrn her angesehen haben. Aber damit waren alle diese Bücher doch noch keine heilige Schrift neben und über dem AT. Daß dem Unternehmen Marcions bereits entsprechende Sammlungen kanonischer christlicher Schriften innerhalb der Kirche vorangegangen sein müßten, ist eine nicht zu beweisende Behauptung.

Wer über die schwierigen Fragen der Kanonsgeschichte, namentlich in ihrer so überaus wichtigen und dunklen Zeit bis 200 sich klar werden will, der möge an der Hand der oben gegebenen kurzen Darstellung sich die Grundfragen und die Grundtatsachen vorführen. Er möge dann zur weiteren Vertiefung eine der oben genannten verwandten Darstellungen und selbstverständlich die entgegenstehende von Zahn heranziehen. In jedem Falle aber, und wie weit auch die Arbeit vordringt, ist eines auch hier ganz unerläßlich: die Quellen selber befragen, die Stellen aufschlagen, die angeführt werden, mit eigenen Augen sehen. Eine Auswahl der wichtigsten Quellenstücke bietet die sehr dankenswerte Zusammenstellung von E. Preuschen, Analecta[2], 2. Heft, Zur Kanonsgeschichte, 1910. Mehrere wichtige Kanonsverzeichnisse der alten Kirche stehen auch im Anhang des Zahnschen Grundrisses, und eine Fülle von Quellenbelegen bietet der 2. Band der Geschichte des ntlichen Kanons von Zahn. Sehr brauchbar ist, um bequem an die Quellen heranzukommen, auch das englische Werk von B. F. Westcott, A general Survey of the History of the Canon of the NT., [7]1896.

Fünfter Teil

Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte

Erſtes Kapitel: Die äußere Geſchichte des Judentums im Zeitalter des Neuen Teſtaments

§ 39. Das paläſtiniſche Judentum

1. Von Antiochus IV. bis Herodes. Als Alexander in raſchen Zügen die perſiſche Herrſchaft geſtürzt hatte, waren die Juden ein Teil des makedoniſchen Weltreiches geworden. Bei deſſen Zerfall nach dem Tode Alexanders wurden ſie ein Glied des mächtigen Diadochenreiches, das die Ptolemäer in Ägypten aufrichteten. Macht und Glück der Ptolemäer verblich gegen Ende des 3. Jh. vor dem damals kraftvoll empokſtrebenden Reiche der Seleukiden Syriens, und in der Schlacht bei Paneas an den Jordanquellen 198 (?) nahm Antiochus III. Paläſtina den Ägyptern ab. Während der Seleukidenzeit machte die Helleniſierung der Juden Paläſtinas, die ſchon unter den Ptolemäern begonnen hatte, zunächſt raſche Fortſchritte. Aber gegen ihre gewaltſame Durchführung, die Antiochus IV. Epiphanes in Angriff nahm, erhoben ſich die Treuen und Frommen (Chaſidim) zuerſt zum Kampfe für das väterliche Geſetz, zum Kampfe dann aber auch für die Freiheit des Volkes und des Landes. Das Edikt Antiochus' IV. vom Jahre 168 hatte den Juden die Ausübung ihres Kultus und der Beſchneidung verboten und von ihnen Opfer an den heidniſchen Altären verlangt. Solche wurden überall im Lande errichtet, in Jeruſalem ſelber wurde ein Zeusaltar an der heiligen Stätte gebaut. Dagegen erhoben ſich die Frommen; an ihre Spitze trat Mattathias, ein Mann aus der prieſterlichen Familie der Hasmonäer, der zu Modeïn auf dem Gebirge weſtlich von Jeruſalem wohnte. Als er bereits 166 ſtarb, führten ſeine Söhne, vor allem ſein dritter Sohn, Judas „der Makkabäer" (makkaba = Hammer), den Aufſtand weiter. Schon 165 konnten die Juden Jeruſalem ſoweit beſetzen, daß ſie den Tempel reinigen und neu weihen konnten, im Jahre darauf ſtarb König Antiochus. Im Kampfe gegen den Reichsverweſer Lyſias gelang den Juden ein billiger Vergleich, der ihnen freie Religionsübung ſicherte. König Demetrius I. (162—150) erkannte den Vergleich an, aber nicht die Herrſchaft der Makkabäer; er ſetzte vielmehr den Juden einen Hohenprieſter, den

Alkimos, der griechen- und regierungsfreundlich war. Die Chasidim aber hielten zu den Makkabäern, und im Kampfe behaupteten sich diese, wenn auch Judas 160 fiel. Jonathan, sein Bruder, brachte in einer Zeit schwerster innerer Wirren des Seleukidenreiches die Hohenpriesterwürde an sich und sein Haus, und als er 143 gefangen worden war, folgte ihm sein Bruder Simon, als Strateg, Ethnarch und Hoherpriester der Juden (142—135). Simon machte das jüdische Land ganz unabhängig von den Syrern; er ist der eigentliche Begründer des hasmonäischen Hohenpriester- und Fürstentums, das vom Volke ihm und seiner Familie erblich zuerkannt wurde.

Diese hasmonäische Herrschaft dauerte bis 37 v. Chr., die Fürstenreihe ging zunächst durch Simons Sohn Johannes Hyrkanos 135 bis 104, dessen Sohn Aristobulos I. 104—103, und dessen Bruder Alexander Jannai (= Jonathan) 103—76. Unter diesen Herrschern wurden Idumäa (das alte Edomiterland) und Galiläa gewonnen und judaisiert, Samarien gezüchtigt, auch ostjordanisches Gebiet und die Küstenstädte angegliedert. Aber unter ihnen erfolgte auch der Bruch zwischen den Hasmonäern und den Chasidim, die Fürsten schlossen sich an die Adels- und Priesterpartei der Sadduzäer an. Alexander Jannais Nachfolgerin war seine Witwe Salma Alexandra 76—67. In den Thronstreitigkeiten, die nach ihrem Tode unter ihren Söhnen Aristobulos II. 67—63 und Hyrkanos II. ausbrachen, wurden von diesem die Römer zu Hilfe gerufen, die unter Pompejus Jerusalem im Jahre 63 eroberten. Von da ab bildete Judäa einen Teil des großen römischen Reiches. Pompejus setzte Hyrkanos als Hohenpriester ein, Judäa wurde tributpflichtig und dem Statthalter von Syrien unterstellt. Zugleich aber wurden die Gebiete, die die Hasmonäer erobert hatten, von Judäa wieder losgelöst: die Küstenstädte vom Karmel bis zur ägyptischen Grenze, Skythopolis und Samarien mit ihrem Stadtgebiete, die hellenistischen Städte im Ostjordanlande wie Pella, Hippos, Gadara u. a., die sich später zum reichsunmittelbaren Städtebunde der Dekapolis zusammenschlossen. Der Hohepriester, der zunächst noch die Zivilverwaltung geführt hatte, wurde bald ganz auf sein geistliches Amt beschränkt. Das freie jüdische Reich unter den Hasmonäern war nur ein kurzes Zwischenspiel gewesen.

Trotz ihrer verhältnismäßig kurzen Dauer bedeutete die Makkabäerzeit innerlich für das jüdische Volk sehr viel; sie wehrte vor allem die Gefahr der Hellenisierung ab und bewahrte die Juden vor dem Untergange in der Heidenwelt.

2. Herodes. Unter Hyrkanos II., der im Jahre 40 von den Parthern gefangen weggeschleppt wurde, kam in Judäa der Edomiter Antipater hoch, der als Statthalter der Hasmonäer in Idumäa begonnen und es unter Hyrkanos, von Cäsars Vertrauen getragen, zum Landesverweser und Prokurator von Judäa gebracht hatte. Er konnte seine Söhne zu Statthaltern im jüdischen Lande machen, Phasael wurde in Jerusalem, Herodes, der spätere König, in Galiläa eingesetzt. Antipater starb um 43 v. Chr. Seine beiden Söhne wurden von dem Triumvirn Marcus An-

tonius zu Tetrarchen (Teilfürsten) des jüdischen Gebietes ernannt (41 v. Chr.). Der Partherſturm, der Hyrkanos wegfegte und ſeinen Gegner und Neffen, Antigonos, den Sohn Ariſtobulos' II., als letzten Hasmonäer auf den Thron brachte, koſtete Phaſael das Leben: er endete von eigener Hand. Herodes glückte es, zu entfliehen und nach Rom zu gelangen. In Rom erreichte er durch Antonius, daß der Senat ihn zum *Könige* von Judäa ernannte. Er kehrte in den Orient zurück und eroberte ſich in langwierigen Kämpfen, von den Römern unterſtützt, ſein Königreich; 37 war er damit fertig. Antigonos, der Sohn des Ariſtobulos, ergab ſich nach der Eroberung Jeruſalems den Römern und wurde hingerichtet. Vierunddreißig Jahre herrſchte nun der Edomiter als König über Judäa, 37—4 v. Chr. Im Jahre 37, noch ehe Jeruſalem gefallen war, hatte er ſeine neue Dynaſtie mit dem Hasmonäerhauſe verbunden, indem er Mariamne heiratete, die durch ihren Vater Alexander eine Enkelin Ariſtobulos' II. und durch ihre Mutter Alexandra eine Enkelin Hyrkanos' II., alſo eine Prinzeſſin aus reinſtem Hasmonäerblute war. In die Wirren des Bürgerkrieges zwiſchen Octavianus und Antonius wurde Herodes nicht unmittelbar hineingezogen, er war zu der Zeit mit langwierigen Kämpfen gegen die Nabatäer (Araber) beſchäftigt. Nach der Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) wußte er ſich den Sieger Octavianus durch einen auffälligen Beweis von Ergebenheit geneigt zu machen. Darum wurde er von dem neuen Herrſcher als König von Judäa belaſſen, auch wurde ſein Gebiet durch Zuweiſung einiger reichsunmittelbarer helleniſtiſcher Städte vergrößert; das wichtige und reiche Jericho, das Antonius der Kleopatra geſchenkt hatte, bekam er zurück. Damit hatte ſich Herodes endgültig und ſicher in Paläſtina feſtgeſetzt, ernſthafte Kämpfe um den Beſtand ſeiner Herrſchaft hatte er nicht mehr zu führen. Nur ſeine alten Feinde und unruhigen Nachbarn im Oſten, die Araber, gaben ihm immer wieder zu tun, und noch in den letzten Jahren ſeines Lebens mußte er gegen ſie zu Felde ziehen. Durch wiederholte römiſche Gnadenerweiſungen wurde während der Dauer ſeiner Herrſchaft ſein altes Stammgebiet Judäa und Idumäa erweitert.

Auch nach *innen* verſtand er es, mit Klugheit und Grauſamkeit ſeine Herrſchaft ſicherzuſtellen. Das Hasmonäerhaus rottete er in den Männern, zum Teil auch in den Frauen aus. Seinen jungen Schwager Ariſtobulos III., den Bruder der Mariamne, den er ſelber zum Hohenprieſter eingeſetzt hatte, brachte er bereits 35 um. Den alten Hyrkanos, der aus der Gefangenſchaft der Parther zurückgekehrt war, ließ er 30 hinrichten. 29 fiel Mariamne, ſeine eigene Frau, die er leidenſchaftlich liebte, die ihm aber ihre eigene Abneigung nicht verbarg; im Jahre darauf fiel die hinterliſtige Alexandra, ihre Mutter. Die letzten männlichen Hasmonäer wurden in den nicht näher bekannten „Söhnen des Babas" beſeitigt, die Herodes im Jahre 25 in die Hand bekam.

Dem Glanz ſeiner Herrſchaft wußte er nach der Sitte der Zeit durch große *Bauten* Ausdruck zu geben. In den griechiſchen Städten ſeines Gebiets errichtete er Tempel zu Ehren der Götter und des Kaiſers.

Viele Städte Syriens, auch Griechenlands, also außerhalb seines Gebietes, verpflichtete er durch reiche Bauten zu Dank. In Palästina selber gründete er neue Städte, wie vor allem Stadt und Hafen Cäsarea, andre erweiterte, befestigte und verschönte er. Das Glanzstück seiner Bautätigkeit war der Neubau des Tempels zu Jerusalem, der im 18. Jahre seiner Regierung begonnen, aber erst kurz vor der Zerstörung durch Titus, in den Jahren 62—64 n. Chr., beendet wurde. Auch andre großartige Bauten, einen Palast, Türme und Befestigungen, ließ er in Jerusalem aufführen (man lese die Beschreibung, die Josephus, Jüd. Krieg V 4 und 5 von Jerusalem und dem Tempel gibt!).

Trotz seiner Fürsorge für Jerusalem und Palästina und trotz des äußeren Friedens und Glanzes, den seine Herrschaft brachte, haßten ihn die Juden bitter; sie ertrugen die Herrschaft des edomitischen Fremdlings und Emporkömmlings, des Vasallenkönigs der Römer, nur mit dem größten Widerwillen. Er behauptete sich aber durch treueste Ergebenheit gegenüber den Römern und dem Kaiserhause und durch blutige Strenge den Juden gegenüber. Die Rücksichten, die er, im Herzen ein Grieche und Heide, im jüdischen Lande auf die Empfindlichkeit seiner Untertanen immerhin nahm, genügten keineswegs dem jüdischen Gesetzeseifer.

Bei seinem Tode hinterließ er ein Reich, das an Umfang dem Königreich Davids nicht nachstand. Es umfaßte westlich vom Toten Meere und vom Jordan Idumäa, Judäa und Samarien samt dem Küstengebiete von Cäsarea an bis Raphia, weiter Galiläa. Östlich vom Jordan erstreckte es sich nördlich noch über Paneas (= Cäsarea Philippi) hinaus bis zum Fuße des Hermon, umfaßte dann nach Osten hin die Gaulanitis, Ituräa, Trachonitis, Auranitis und Batanäa, also alles Gebiet zwischen dem oberen Jordan und dem Haurangebirge. Südlich davon gehörte noch Peräa zur Herrschaft des Judenkönigs (vgl. hier und zum Folgenden die Karte, mindestens die in Nestles NT).

3. Die Vierfürsten und die Prokuratoren. Herodes hatte von seinen Frauen — zehn waren es — eine Reihe von Söhnen. Der Sohn seiner ersten Frau Doris hieß Antipater, die Hasmonäerin Mariamne gebar ihm Alexander und Aristobulos: diese drei Söhne ließ er selber wegen Hochverrats hinrichten, weil sie Verschwörungen gegen ihn gemacht hatten. Von einer Samaritanerin, Malthake, stammten Archelaus und Antipas, von einer Jerusalemerin, Kleopatra, Philippus. In seinem Testamente, das die Römer nach seinem Tode mit einigen Änderungen bestätigten, teilte er sein Reich unter diese drei: Archelaus erhielt Judäa, Samarien und Syrien mit dem Titel eines Ethnarchen; Antipas wurde Tetrarch von Galiläa und Peräa; der Nordosten fiel an den Tetrarchen Philippus: also Gaulanitis, Paneas, Ituräa, Batanäa, Trachonitis, Auranitis. Den Königstitel gaben die Römer keinem der Söhne. Archelaus setzten sie nach zehnjähriger Regierung (4 vor bis 6 nach Chr.) ab und verbannten ihn nach Gallien; sein Gebiet wurde wieder unmittelbar in Reichsverwaltung genommen und erhielt Prokuratoren (ἡγεμόνες im NT,

genauer wäre ἐπίτροποι) aus dem Ritterstande, die ihrerseits wieder dem Legaten von Syrien untergeordnet waren. Antipas, mit vollem Namen Herodes Antipas, ist der Landesherr Jesu gewesen. Er ist der „König Herodes" der Evangelien (mit Ausnahme der Geburtsgeschichten Mt 2 und Lk 1 5, wo sein Vater Herodes der Große gemeint ist). Er war erst verheiratet mit der Tochter des Nabatäerkönigs Aretas, dann mit Herodias, Enkelin des alten Herodes, Tochter des hingerichteten Aristobulos; diese Herodias war zuvor nicht, wie die Evangelien sagen (Mk 6 17, vielleicht auch Mt 14 3), die Frau seines Stiefbruders Philippus, sondern die eines andern Stiefbruders namens Herodes gewesen. Die Verstoßung seiner ersten Frau zugunsten der Herodias verwickelte den Antipas in einen unglücklichen Krieg mit Aretas. Nach langer Regierung wurde er von Caligula 39 n. Chr. abgesetzt und nach Lugdunum verbannt. Philippus starb, nachdem er seine Herrschaft milde geführt hatte, 34 n. Chr.; er hatte Salome, die Tochter der Herodias und des Herodes von Chalkis, zur Frau. Sein Gebiet wurde von den Römern kurze Zeit unmittelbar verwaltet, dann erhielt es 37 wieder ein Herodäer, Herodes Agrippa I.

Das eigentlich jüdische Stammland, Judäa, zusammen mit Samarien, stand von 6—41 n. Chr. unter der Verwaltung römischer Prokuratoren, die ihren Sitz nicht in Jerusalem selber, sondern in Cäsarea hatten; nur zu den hohen Festzeiten, wenn die Juden in ungezählten Scharen nach Jerusalem zusammenströmten, kamen auch sie, um auf Ruhe und Ordnung zu sehen, in die Hauptstadt. Sieben Prokuratoren verwalteten das Land in der genannten Zeit, der bekannteste unter ihnen ist Pontius Pilatus 26—36, von andern wissen wir gerade nur die Namen. Sie hatten in dem bereits sehr erregten Volke eine schwere Aufgabe, machten sich ihrerseits aber zum Teil, wie Pilatus, durch große Härte und viel Unverstand, zum Teil durch vollendete Nichtswürdigkeit verhaßt.

4. Die letzten Herodäer. Noch einmal kamen freundlichere Tage für die Juden, unter dem schon genannten Herodes Agrippa I. Diesem, einem Sohne des hingerichteten Aristobul, Enkel des großen Herodes, gelang es, nach bewegtem Vorleben in Rom am Kaiserhofe Fuß zu fassen und die Gunst erst des alten Tiberius, dann des Caligula zu gewinnen. Als Caligula 37 Kaiser geworden war, gab er dem Agrippa die freigewordene Tetrarchie des Philippus und die Tetrarchie eines gewissen Lysanias von Abilene (Lk 3 1), nördlich vom Gebiete des Philippus im Antilibanon, auch verlieh er ihm den Königstitel. Im Jahre 40 fügte er die Tetrarchie des Antipas hinzu, Claudius endlich gab 41 noch Judäa und Samarien. So hatte dieser Enkel des alten Herodes noch einmal das ganze Gebiet seines Großvaters, und zwar als König, unter sich. Die alten Gegner seines Hauses, die Pharisäer, wußte er durch großen Eifer in der jüdischen Frömmigkeit zu gewinnen. Er ist der König Herodes von Apgsch 12, der Jakobus hinrichten und Petrus gefangennehmen ließ. Er starb bereits im Jahre 44, und die Römer nahmen das ganze Gebiet wieder in unmittelbare Verwaltung. Nun trieb die Ent-

wicklung unaufhaltsam zur Katastrophe, zum Aufstande der Juden gegen die Römer. Die Reihe der Prokuratoren ist Cuspius Fadus, Tiberius Alexander, Venditius Cumanus, Antonius Felix, Porcius Festus, Albinus, Gessius Florus, ihre Amtsdauer fällt von 44—66. Aufstand, Räuberwesen, und politischer Mord herrschten im Lande, die entschlossenen Vertreter des Aufruhrgedankens, die Zeloten und die Sicarier, gewannen steigenden Anhang. Der letzte Herodäer Agrippa II., (Apgsch 25 13ff.), Bruder (und Mann) der Berenike und Bruder der Drusilla (Apgsch 24 24), versuchte vergebens, zwischen dem Volke und den Römern den Mittler zu spielen. Er hatte im Jahre 50 Chalkis erhalten, zugleich auch die Aufsicht über den Tempel zu Jerusalem und das Recht, die Hohenpriester zu ernennen. 53 durfte er Chalkis gegen die Tetrarchien des Philippus und Lysanias, also die Nordostmark Palästinas, umtauschen. Im jüdischen Kriege stand er fest auf der Seite der Römer und starb erst um 100.

5. Der jüdische Aufstand. Der Aufstand brach im Mai 66 los, nachdem besonders die beiden letzten Prokuratoren die Juden schwer gereizt hatten. Nach anfänglichem Erfolge flammte das ganze Land auf, auch die Aristokraten, die bisher für Ordnung und Römerfreundschaft eingetreten waren, wurden mitgerissen. Im Jahre 67 ernannte Nero den Vespasian zum Oberbefehlshaber im Kriege gegen die Juden und gab ihm drei Legionen mit den Hilfstruppen. Vespasian eroberte zunächst Galiläa, dann Peräa, Idumäa und das westliche Judäa. Von den Legionen des Ostens im Jahre 69 zum Kaiser ausgerufen, überließ er die Fortführung des Krieges seinem Sohne Titus. Trotzdem die Juden in Judäa und in der Hauptstadt selber sich gegenseitig auf das wütendste bekämpften, gelang die Eroberung des festen Jerusalem erst nach fünfmonatiger Belagerung im September 70. Stadt und Tempel wurden zerstört, die Aufständischen niedergemacht, in die Sklaverei verkauft oder für den Zirkus und den Triumph bestimmt, den Titus 71 in Rom feierte. Als letzte Zufluchtsstätte der Aufständischen fiel im April 73 die Bergfeste Masada am Westufer des Toten Meeres. Die Kraft des jüdischen Volkes hatte einen furchtbaren Aderlaß erfahren. Das Land war verwüstet, die Bevölkerung dünn geworden. Die Landschaft um Jerusalem wurde kaiserliches Eigentum, Vespasian ließ sie verpachten, einen Teil der Äcker erhielten Veteranen. Jerusalem selber wurde ein Soldatenlager, die 10. Legion nahm dort ihr Standquartier. In der verödeten Stadt, die die Römer in Trümmern liegen ließen, kann nur eine schwache Bevölkerung gewohnt haben. Palästina war seit 67 eine eigene Provinz, die nicht mehr unter Syrien gestellt war; es erhielt einen besonderen Legaten, der seinen Sitz in Cäsarea hatte.

6. Die Aufstände unter Trajan und Hadrian. Die Katastrophe hatte die Kraft des zähen und zahlreichen Volkes, dem seine Religion unerschütterlichen Lebensglauben gab, nicht gebrochen, zumal deshalb nicht, weil die Diaspora von dem Sturz der Heimat im ganzen unberührt blieb, sowohl die in Syrien und den Euphratländern wohnende östliche als auch die westliche in den Mittelmeerländern (über die jüdische Diaspora

vgl. § 40). Unter Trajan brachen aber dann doch große Diasporaaufstände los, und zwar, als er seit 113 mit seinen besten Truppen im Osten gegen die Parther beschäftigt war. In Ägypten, Kyrene und Cypern mußten in den Jahren 114—117 heftige Aufstände der Juden mit vielem Blutvergießen niedergeworfen werden. Einer unmittelbar hinter seinem Rücken drohenden Erhebung der mesopotamischen Judenschaft griff Trajan entschlossen vor, indem er die Empörer niedermachen oder wegführen ließ.

Und noch einmal erhob sich im 15. Jahre Hadrians (132 n. Chr.) Palästina selber gegen die Römer. Hadrian hatte die Beschneidung verboten, in Jerusalem eine römische Kolonie, Aelia Capitolina, gegründet und auf dem Tempelberg ein Heiligtum des kapitolinischen Jupiter geplant. An die Spitze des Aufstandes trat ein enthusiastischer Messias, Simon Barkosiba, mit dem Beinamen Barkochba, der Sternensohn (nach Num 24 17). Zuzug von außen stellte sich ein, die Aufständischen müssen eine Zeitlang glücklich gewesen sein, Jerusalem war vorübergehend in ihren Händen. Im langwierigen Bandenkampfe widerstanden die Juden den römischen Soldaten. Ganz Palästina wurde aufs neue schwer verwüstet, und erst nach $3^1/_2$ Jahren, 135, war der Krieg zu Ende. In Bether, einer Bergfestung bei Jerusalem, fand Barkochba den Tod, als sie durch die Römer erstürmt wurde. Dem nun ganz ohnmächtigen Volksreste gegenüber wurde das Verbot der Beschneidung, wenigstens eine Zeitlang, durchgeführt; den Juden wurde verboten, Jerusalem und das Bergland ringsum überhaupt nur zu betreten, die Stadt selber wurde als Aelia Capitolina aufgebaut, der Jupitertempel an der Stätte des jüdischen Nationalheiligtums errichtet. Palästina ist von da ab ein wesentlich heidnisches, dann christliches, hierauf mohammedanisches Land gewesen; die Stelle des jüdischen Tempels nahm nach dem Jupitertempel Hadrians die Christenkirche der Byzantiner, dann die Omarmoschee ein.

§ 40. Die Diaspora

1. Entstehung und Ausdehnung der Diaspora. In der Zeit, da das Christentum in die Welt eintrat und seine Mission entfaltete, war das jüdische Volk längst nicht mehr auf seine alten Sitze in Palästina beschränkt. Die Entstehung dieser jüdischen Diaspora ist in den Einzelheiten ziemlich unbekannt. Es scheint, daß Babylon und Ägypten die Länder sind, die am frühesten eine beachtenswerte Beimischung jüdischer Bevölkerung erhielten. Bei den Juden Mesopotamiens haben wir in ihren ältesten Bestandteilen sicher Nachkommen der einst unter Nebukadnezar ins Exil geführten Judäer zu erkennen, von denen ein Teil später in der persischen Zeit unter Esra und Nehemia zurückwanderte, während die große Masse in den neuen Wohnsitzen blieb. Für Ägypten haben die neuaufgefundenen vielbehandelten aramäischen Papyri von Assuan (vgl. etwa E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, ^{2}1912) gezeigt, daß bereits in der persischen Zeit, am Ende des 5. Jh. in Syene jüdische Militärkolonien saßen. Seit der Diadochenzeit werden die Juden

in größerer Anzahl allmählich nicht nur im benachbarten Syrien und in Ägypten, vor allem in Alexandria, sichtbar, sondern auch auf den Inseln, besonders Cypern, weiter in den verschiedenen Ländern Kleinasiens (im Westen und im Pontus) und in Griechenland, endlich in der römischen Zeit auch im Westen, vor allem in Rom. Die Herrscher der Diadochenhäuser haben diese Einwanderung begünstigt; die Juden durften sogar in den Städten, wo sie saßen, oft Gemeinwesen mit Selbstverwaltung bilden. Dazu kam, daß die Makkabäerzeit dem Volke einen großen religiösen und nationalen Aufschwung gab. Der Jude ging nicht mehr durch Angleichung an das ihn umgebende Heidentum im Hellenismus verloren, sondern er blieb Jude, wo immer er hinkam. Außerdem scheint eine starke Vermehrung des Volkes durch Geburtenüberschuß eingetreten zu sein. Von der Vermehrung der jüdischen Volksgenossen durch die Proselyten werden wir gleich nachher zu hören haben. Übrigens hat die Entstehung der großen jüdischen Diaspora ihren Grund doch auch jetzt noch zum Teil in gewaltsamer Wegführung jüdischer Volksteile, wie z. B. Pompejus eine größere Anzahl von Juden als kriegsgefangene Sklaven nach Rom brachte. So ist also zur Zeit Jesu und der Apostel die ganze Osthälfte des römischen Reiches vom Euphrat bis zur großen Syrte von zahlreichen jüdischen Gemeinden bedeckt, die auch in den Westen, vor allem nach Rom und Afrika, hinüberreichen und endlich jenseits der Reichsgrenze, von Mesopotamien und Babylonien her, sich ausbreiten. Eine keineswegs erschöpfende, aber anschauliche Liste der jüdischen Diaspora gibt der bekannte Völkerkatalog von Apgsch 2 9–11; sehr lehrreich ist auch die Darstellung, die die Apgsch von der Mission des Paulus entwirft, indem sie schildert, wie Paulus überall in den Städten, die er aufsucht, jüdische Gemeinden und jüdische Synagogen vorfindet.

2. Größe der Diaspora. Strabo, in der Anfangszeit des Augustus schreibend, sagt in einem bei Josephus, Altert. XIV 7 2, erhaltenen Fragment: „Die (Juden) sind fast in jede Stadt eingedrungen, und man kann nicht leicht einen Ort der Welt finden, der dieses Volk nicht beherbergte und der nicht von ihm beherrscht würde!“ Und nicht viel später schreibt Philo von Alexandria: „Die Juden faßt wegen ihrer großen Volkszahl ein Land nicht. Darum bewohnen sie die meisten und reichsten der europäischen und asiatischen Länder, Inseln sowohl wie Festländer; sie halten wohl die heilige Stadt, in der der Tempel des höchsten Gottes steht, für die Hauptstadt, sehen aber die Städte, die ihnen von Vätern, Großvätern, Urgroßvätern und den noch weiter zurückliegenden Ahnen als Wohnorte zuteil wurden, und in denen sie geboren wurden und aufwuchsen, für ihre Vaterstädte an“ (In Flaccum 7 45f., p. 524). Für Alexandria gibt Philo in der gleichen Schrift 8 55, p. 525 an, von den fünf Quartieren der Stadt seien zwei von den Juden bewohnt, die aber in nicht geringer Zahl auch in den anderen Stadtvierteln säßen, und er sagt 6 43, p. 523, daß die Zahl der Juden, die Alexandria und Ägypten von der libyschen Grenze bis zur äthiopischen bewohnten, nicht weniger als eine Million betrage. Von dieser Angabe des Philo aus hat man

die Zahl der Juden für die Zeit des Tiberius etwa mit 4—4½ Millionen innerhalb des Imperiums berechnet, unter Weglassung der jenseits des Euphrat wohnenden starken Diaspora. Da nun die Gesamtbevölkerung des römischen Reiches für die gleiche Zeit etwa 55—60 Millionen betrug, so machten die Juden zu Jesu Zeit den 12.—15. Teil der Gesamtbevölkerung des Reiches (7—8 v. H.) aus, wobei aber sicher die Proselyten einzurechnen sind. Von diesen 4—4½ Millionen ist der weitaus größere Teil auf die Diaspora zu rechnen, Palästina kann bei günstigster Schätzung, das ostjordanische Land eingerechnet, nicht eine volle Million Juden gezählt haben.

3. Der Hellenismus im Judentume. Das Judentum der Diaspora muß einen wesentlich anderen gesellschaftlichen Aufbau gehabt haben als das im „Lande" gebliebene. In Palästina sitzt ein Volk von Bauern und Handwerkern mit einer schmalen gelehrten Oberschicht, außer Jerusalem gab es wenig wirklich jüdische Städte in ganz Palästina. Hingegen waren die Diasporajuden, so weit wir sehen können, meist Stadtbewohner, rührige und erwerbsfreudige Kaufleute, Gewerbetreibende, Zollpächter, Geldleute verschiedenster Größe: βλέπε σατὸν [= σεαυτόν] ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων, hüte dich vor den Juden, warnt ein Papyrusbrief aus dem Jahre 41 n. Chr. einen jungen verschuldeten Alexandriner (Wilcken-Mitteis, Chrestomathie der Papyruskunde I 2, Nr. 60). Sehr zahlreich müssen aber auch die jüdischen Proletarier gewesen sein, deren Hausrat aus einem Korbe und einem Bündel Heu für das Nachtlager bestand Juvenal, Satir. 3 14: Judaeis, quorum cophinus foenumque supellex). Der Handelsjude als Typus des Diasporajuden hat sich bereits im hellenistischen Altertum herausgebildet und hat von da an durch das ganze Altertum und Mittelalter bis in die Gegenwart durchgehalten.

Bei dem städtebewohnenden Diasporajuden mußte sich eine viel größere Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit herausbilden als bei dem erdgebundenen Palästinenser. Das Judentum der Zerstreuung hat die Sprache und bis zu einem gewissen Grade auch die Kultur der Welt angenommen, in der es wohnte. Der Verschmelzungsvorgang des Hellenismus hat auch das jüdische Volk in seinen weiten Wirkungskreis gezogen. Das hellenistische Judentum der Diaspora betätigt sich an der griechischen Literatur, indem es für die allgemeine Leserwelt bestimmte Schriften in griechischer Sprache schreibt, und gewinnt, freilich nur in einzelnen Vertretern wie Philo und, wie es scheint, nur in Alexandria, Berührung mit der Philosophie der Griechen. Grundlage aller literarischen Bildung und Betätigung des jüdischen Hellenismus ist die griechische Übersetzung des AT.s, die Septuaginta, die in Ägypten entstanden ist und deren erster und wichtigster Teil, der Pentateuch, sicher bereits zur Zeit Ptolemäus' IV. Philopator (222—205) vorhanden war.

Der Hellenismus hat aber auch das eigentlich jüdische Stammgebiet, Judäa, Galiläa, Peräa (und Samarien), nicht unangegriffen gelassen. Die große Gefahr seiner Hellenisierung ist zwar, wie wir sahen, durch den Makkabäeraufstand gebrochen worden. Aber das spätere Has-

monäerkönigtum, das so stark mit den „Frommen" verfeindet war, muß sich sehr auf die Griechenfreunde im Lande gestützt haben; die Herodäer waren ein helleniſtiſches Königshaus. Das jüdiſche Stammesgebiet war auf allen Seiten von helleniſtiſchen Städten und Stadtgebieten umgeben, zum Teil von ihnen durchſetzt. Raphia, Gaza, Anthedon, Askalon, Asdod, Joppe, Apollonia, Cäſarea, Dora, Ptolemais, — dieſe alle in der Küſtenlandſchaft gelegen — Sichem, Sebaſte (= Samaria), Antipatris und Phaſaelis, Sepphoris, Paneas im Innern des Landes; Hippos, Gadara, Raphana, Kanatha, Skythopolis, Pella, Dium, Geraſa, Philadelphia im oſtjordaniſchen Gebiete waren alle zur Zeit Jeſu rein oder überwiegend helleniſtiſche Städte. Kenntnis der griechiſchen Sprache war auch unter den Juden Paläſtinas weit verbreitet. Griechiſche Eigennamen (Philippus, Andreas, Simon, Jaſon, Alexander u. v. a.) wurden von den Juden Paläſtinas, und nicht nur von den vornehmen, ihren Kindern gegeben. Das Aramäiſch der Rabbinen und auch des Volkes wies eine Unzahl griechiſcher Lehnwörter auf. Von außen her nach Paläſtina eingewanderte Diaſporajuden wohnten in Paläſtina; Jeruſalem inſonderheit muß ſtändig viele von ihnen in ſeinen Mauern gehabt haben, die teils als Feſtpilger kamen, teils aber auch in der heiligen Stadt ſich dauernd niederließen: Apgſch 6 9 werden Synagogen der Diaſporajuden in Jeruſalem erwähnt.

So zerfiel alſo das jüdiſche Volk, das innerhalb des römiſchen Reiches zahlreich und weitverzweigt war, zur Zeit Jeſu und der Apoſtel in zwei ungleiche Teile: in die „Hebräer", im weſentlichen die autochthonen, aramäiſch redenden Juden Paläſtinas und ſeiner nächſten Nachbarſchaft, und in die „Helleniſten", die griechiſch redenden Diaſporajuden. Zu den Namen Hebräer und Helleniſten vgl. Apgſch 6 1. Es gab aber auch in Paläſtina helleniſtiſche Juden, wie eben Apgſch 6 1 9 zeigt, und umgekehrt in der Diaſpora Hebräer, wie Paulus von Tarſus beweiſt, der ſich einen Hebräer nennt: 2 Kor 11 22 Phil 3 5.

4. Die Miſſion des Judentums. Im Gefühl, ſehr wertvolle religiöſe Güter zu beſitzen, die Kenntnis des einen wahren Gottes und ſeines heiligen Willens, trieb das Judentum eine ausgedehnte religiöſe Propaganda im römiſchen Reiche, ſowohl in Paläſtina als auch, und zwar in viel größerem Maße, in der Diaſpora (Mt 23 15). Auf heidniſcher Seite iſt Vorausſetzung für dieſe Miſſion der Juden das immer mehr anſchwellende Verlangen nach geheimnisvoller und doch ſicherer, alter Offenbarung, die Sehnſucht nach der Verehrung des einen Gottes und nach einem Wandel in den klaren Geſetzen dieſes Gottes. All dieſes bot ihnen das vom uralten Oſten herkommende Judentum. Trefflich hat den Stolz des Diaſporajuden, Lehrer und Führer der Heiden zu ſein, Paulus gezeichnet: Röm 2 17–23. Um jede jüdiſche Gemeinde der Diaſpora war ein Kreis von heidniſchen Proſelyten geſchart, wie die Apgſch es uns immer und immer wieder ſchildert. Und es war nicht nur die religiöſe Predigt, die die Heiden anzog, ſondern für manche von ihnen war der vor Augen liegende Vorteil entſcheidend, den der Anſchluß an die zahlreiche, mächtige, über die ganze Welt verbreitete Genoſſenſchaft der

Juden bot. Freilich fanden die Juden auch damals schon in der Welt viel Haß, Verachtung und Spott, sowohl bei den niederen Volksschichten, wie die Nachrichten über antisemitische Pogrome, besonders in Alexandria, beweisen, als auch bei den Gebildeten, wie das Zeugnis der griechischen und römischen Schriftsteller dartut; fast ein jeder von ihnen, der auf die Juden zu sprechen kommt, äußert sich grimmig oder verächtlich über sie (vgl. etwa als einen für viele über die taeterrima gens Tacitus, Histor. V 2—5 und 8). Aber in andern Kreisen, die für uns literarisch nicht zu Worte kommen, muß die Propaganda des überall hindringenden Judentums sehr stark gewesen sein, so stark, daß die Juden — zur Zeit, da Paulus Röm 11 schrieb, dem Augenscheine nach mit größerer Berechtigung als die Christen — hoffen konnten, ihre Religion werde die Weltreligion sein, ihr Gott der, zu dem sich der Heiden Menge bekehren werde. Nach dem großen jüdischen Aufstande von 66 und den weiteren Aufständen unter Trajan und Hadrian wurde das freilich anders: das Judentum kehrte schroff seine nationale Art hervor, in der Absonderung lag fortan seine Kraft und die Gewähr seines Weiterbestehens, die Proselyten wurden mehr und mehr als der Ausfatz von Israel angesehen, und wer seinen Sohn Griechisch lernen ließ, verleitete ihn zum Abfall. Andrerseits hatten die Völker die enge, „menschheitsfeindliche" Art des Judentums kennen gelernt, seine Anziehungskraft erlahmte, andre Kulte, vor allem das Christentum, dem die jüdische Propaganda so stark vorgearbeitet hatte, nahmen dem Judentum die Kreise seiner Proselyten ab; auch begann der Staat, die jüdische Mission einzuschränken und zu hemmen. So ward auf beiden Seiten die Schranke aufgerichtet, die Juden wurden immer mehr das, „was sie ihrem Wesen nach waren: Fremdlinge in der heidnischen Welt".

5. Proselyten und „Gottesfürchtige". Aber zur Zeit Jesu und des Paulus stand die jüdische Mission in voller Blüte, und die Juden konnten in ihren Synagogen Reiche und Vornehme sowohl wie Schlichte und Geringe in Menge als Gäste oder Glaubensgenossen begrüßen. Unter den Heiden, die sich zur Synagoge hielten, unterschied man „Proselyten" und „Gottesfürchtige". Der Proselyten, die sich förmlich und feierlich, durch die Beschneidung, Waschungen und Tauchbäder ans Judentum anschlossen, gab es wohl immer verhältnismäßig wenige. Der Bruch mit der eigenen Vergangenheit war dabei zu groß; zur Übernahme der Beschneidung entschloß sich der Heide nicht so leicht. Auch blieb er doch immer nur ein Israelit zweiter Ordnung, und erst sein Sohn, im Judentum geboren und aufgezogen, genoß die vollen Rechte eines Angehörigen des Gottesvolkes. So hören wir in den urchristlichen Schriften nur verhältnismäßig selten von den προσήλυτοι, doch vgl. den Nikolaos aus Antiochia Apgsch 6 5.

Viel zahlreicher als die Proselyten waren offenbar die sog. „Gottesfürchtigen" oder „Gottesverehrer" (σεβόμενοι oder φοβούμενοι τὸν θεόν). Es waren das jene, die Sympathien für das Judentum hatten (Lk 7 5 ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν), den Synagogengottesdienst besuchten, die Feste

feierten, auch gewisse Gebote kultischer Art hielten, wie das, kein Blut zu genießen, weiter eine offene Hand für die jüdische Gemeinde und ihre einzelnen Glieder hatten Lk 7 5 Apgsch 10 2. Unter den Gottesfürchtigen waren verschiedene Grade der Annäherung und Zugehörigkeit möglich, von einer ganz freien Teilnahme für das Volk und seine Gottesoffenbarung und dem Besuch seines Gottesdienstes angefangen bis hin zu einem festen Anschluß an die Gemeinde, ohne Beschneidung zwar, aber mit Beachtung großer und wichtiger Gebote des Gesetzes, wie der, den Götzendienst zu meiden, keine Unzucht zu treiben, kein Blut und Erstickates zu essen, kein Schweinefleisch zu genießen. Leider sind wir über die Einzelheiten dieser Abstufungen und das Maß der Forderungen, die die jüdische Gemeinde etwa zur Zeit des Paulus an die Gottesfürchtigen stellte, nur ungenügend unterrichtet. Unter den σεβόμενοι befanden sich bestimmt auch vornehme und angesehene Leute; namentlich auf die Frauen scheint die jüdische Mission stark eingewirkt zu haben. Einen großen Anhang der Gottesfürchtigen um die jüdischen Diasporagemeinden setzt die Apgsch in vielen ihrer Berichte voraus, sie erwähnt auch die besondere Hinneigung der griechischen Frauen zum Judentum, vgl. 10 2ff.; 13 16 26 50 16 14 17 4 12 17 28 7. Die jüdische Propaganda hat für die Erfolge der frühchristlichen Mission außerordentlich viel bedeutet, weil sie den Boden bereits auflockerte. Die Heidenkreise, die zur Zeit des Philo etwa sich zur Synagoge hielten, schlossen sich ein bis zwei Generationen später den Christengemeinden an, wo sie nicht mehr bevormundete Beisassen zweiter Ordnung, sondern berechtigte Vollbürger waren, die in den Gemeinden Sitz, Stimme, Anteil an allen Entscheidungen, den Zutritt zu jeder Würde und das Recht, selber zu lehren, hatten.

Zweites Kapitel: Die Religion des Judentums im Zeitalter des Neuen Testaments

§ 41. Das Volksganze und seine Gliederung

1. Rasse und Volkstum. Die gesamte voranstehende Darstellung hat uns reichliche Unterschiede in dem Aufbau und der Gliederung des jüdischen Volkes gezeigt: wir sahen das Mutterland und die Diaspora, die Hebräer und die Hellenisten. Nicht bloß fremde Gedanken hatten eingewirkt, auch fremde Volkssplitter waren aufgenommen. Starke soziale Gliederung schied das Gesamtvolk: der Bauer Palästinas war etwas anderes als der Handelsmann der Diaspora, in der Diaspora müssen die Unterschiede zwischen arm und reich scharf spürbar gewesen sein. Das alles sind Spaltungen, die sehr tief gehen, die die Lebenshaltung, die Sprache, die religiöse Sitte betreffen. Trotzdem muß das Volk der Juden als Ganzes, wie schon das Zeugnis der antiken heidnischen Schriftsteller beweist, doch auch wieder den Eindruck einer großen

Einheitlichkeit gemacht haben, die es von den übrigen Völkern des Imperiums schied. Worin ist diese Einheitlichkeit begründet?

Zu erinnern ist dabei zunächst an das Volkstum selbst, an eine erkennbare, ausgeprägte Rassenanlage und ein starkes Gefühl für völkische Zusammengehörigkeit. Es machte für die Juden nicht viel aus, daß ihre alte Sprache, das Hebräische, nur noch als heilige Sprache ein enges Dasein führte, während die Volksgenossen sich im alltäglichen Leben zweier Weltsprachen bedienten, des Griechischen und Aramäischen, die sie mit vielen andern Volksfremden teilten, und daß das Palästina, an das sich der in der weiten Ferne weilende Volksgenosse als Bürger gebunden fühlte, nicht ein freies mächtiges Mutterland war, sondern ein kleiner Vasallenstaat. Die Juden haben trotzdem ein Gefühl engster Zusammengehörigkeit gehabt: apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed aduersus omnes alios hostile odium (Tacitus, Hist. V 5); Non monstrare uias eadem nisi sacra colenti, Quaesitum ad fontem solos deducere uerpos (Juvenal, Satir. XIV 103 f.).

2. Innere Einheit. Aber die ungemeine Zähigkeit, die die Juden in ihrer Selbstbehauptung und Durchsetzung, die große Widerstandskraft, die sie namentlich nach den Katastrophen unter Vespasian, Trajan und Hadrian bewiesen, ist nicht bloß aus dem Rassengefühl und dem Nationalbewußtsein zu erklären. Sie waren längst kein rassereines Volk mehr, und es gibt kein starkes, entwickeltes Nationalgefühl, das rein auf dem Blute und der physischen Abstammung steht, immer müssen höhere, geistige und sittliche Gemeinsamkeiten hinzukommen: Sprache, Staat, gesellschaftlicher Aufbau, Recht, Glaube, Sitte, Ehranschauungen. Nun hat das jüdische Volk verschiedene von diesen wichtigen Gütern, darunter gerade die an den ersten Stellen genannten, zur Zeit Jesu nicht mehr oder nur in sehr eingeschränktem Maße noch besessen. Eine gemeinsame Geschichte erlebt zu haben, waren die Juden sich freilich bewußt; vor allem die Makkabäerzeit muß hier mächtig nachgewirkt haben. Aber was sie im Tiefsten einte und ihnen auch nach dem Zusammenbruch ihres Staatswesens und sogar dem Verlust ihres Vaterlandes den Bestand durch die Jahrtausende sicherte, das war ihre Religion. Alle andern antiken Völker sind versunken, die Juden nicht. Hinzu kam, daß das Einheitsband einer „kirchlichen" Gemeinschaft sie schon damals umschlang. Wo immer der Jude hinkam im weiten römischen Reiche, überall fand er seine Synagoge vor, seine heiligen Schriften und seinen Gottesdienst, seinen Sabbat und seine Festtage, eine Gemeindeorganisation, sein Gesetz und die dadurch bestimmte Lebenshaltung, seine messianische Hoffnung. So war eine gemeinsame geistige Welt geschaffen, in der das ganze Judentum lebte. Das Wichtigste in der aufgezählten Reihe sind Gesetz und Hoffnung, die beiden Brennpunkte jüdischer Frömmigkeit in der Zeit Jesu und des Paulus.

3. Der Tempel. Der Tempel und der Tempelkult bestanden in Jerusalem bis zum Jahre 70. Herodes hatte mit großer Pracht das Heiligtum neugebaut, und ein eindrucksvoller, vom Volk in Begeisterung

geliebter Kultus mit täglichen Opfern wurde dort ausgeübt. Zu dem Tempel hatte das ganze weltweit zerstreute Judentum auch eine unmittelbare äußere Beziehung: jeder über 20 Jahre alte Israelit zahlte eine Steuer von einem halben Sekel = zwei Drachmen (Mt 17 24; in unserm Gelde etwa 1,60 Goldmark) für ihn. Sehnsucht eines jeden Juden war es, wenigstens einmal im Leben den Tempel zu sehen und in seinen Vorhöfen zu beten. Die Festzeiten vor allem brachten große Pilgerscharen aus Palästina und der Diaspora nach Jerusalem. Aber auch von diesen hohen Zeiten abgesehen, waren täglich in den Vorhöfen Juden aus allen Ländern des Ostens und des Westens anzutreffen. Die Glieder der Diaspora kamen zum Teil über Land und Meer, mit viel Aufwand von Zeit und Geld, auch unter allerlei Gefahren zum Tempel gewallfahrtet, und mit Schauern der Andacht grüßten sie das uralte Heiligtum ihres Volkes. Aber diese Stimmung wurde von den allermeisten Volksgenossen doch nur selten, auf Höhepunkten ihres Daseins erlebt, wie der Mekkapilger nur ein- oder das andremal die Kaaba verehrt. Und es war von größter Bedeutung, daß in allen Orten Palästinas und unzähligen Städten der Diaspora Synagogen standen und Gebetsplätze lagen, von denen eine stetige und tiefdringende religiöse Wirkung auf die Gemeinden ausging.

4. Das Synedrium. Außer dem Tempel besaß das Judentum noch eine das ganze Volk umfassende Einrichtung, halb geistlicher, halb weltlicher Art: die oberste Gerichtsbehörde, das Synedrium (neuhebräisch mit Beibehaltung des Fremdwortes: Sanhedrin). Dieser Senat des jüdischen Volkes bestand wahrscheinlich aus 71 Mitgliedern und setzte sich aus den beiden führenden Parteien der Pharisäer und der Sadduzäer zusammen. Den Vorsitz hatte der Hohepriester. Neben ihm standen die Vertreter der Priester, also die sadduzäischen Aristokraten. Den entscheidenden Einfluß aber scheinen die Schriftgelehrten und, da sie in der Mehrzahl Pharisäer waren, diese gehabt zu haben. Eine dritte Gruppe im Synedrium bildeten die Ältesten, die Presbyter, die Senioren oder führenden Männer aus den mächtigen Familien; vgl. zu der Dreiteilung des Synedriums Mk 11 27 und Apgsch 4 5.

Das Synedrium unterstand dem römischen Prokurator. Es war in der Hauptsache der oberste Gerichtshof, bei dem die richterlichen Entscheidungen ziviler und krimineller Art eingeholt wurden, die die niederen einheimischen Behörden, die Lokalgerichte der Einzelgemeinden, nicht fällen konnten (daher die Steigerung in Mt 5 22). Daneben besaß das Synedrium noch die Rechte einer Verwaltungsbehörde. Seine tatsächliche Gewalt erstreckte sich zur Zeit Jesu nur über das eigentliche Judäa ohne Galiläa und Peräa. Ideell freilich war es die oberste einheimische Behörde des ganzen weltweit zerstreuten Judentums. Doch lag es im Belieben der einzelnen Gemeinden, wie weit sie sich den Entscheidungen des hohen Rates fügten. Wie das Synedrium sich ergänzte, ist ungewiß, wahrscheinlich durch Selbstzuwahl (Kooptation). Der Ort, wo es zusammenkam, war vermutlich ein Gebäude am Tempelberge.

5. Die Einzelgemeinde und ihre Synagoge. Auch die Einzel- und Ortsgemeinde war ein halb geistliches, halb bürgerliches Gebilde. An der Spitze der Einzelgemeinde stand das Kollegium der Ältesten. Ein Ausschuß unter ihnen, der die Geschäfte führte, waren die Vorsteher (ἄρχοντες); zu ihnen gehörte der Archisynagogos, der die Aufsicht über das Synagogengebäude und über die Ordnung im Gottesdienste hatte Mk 5 22 Lk 13 14 Apgsch 13 15 18 8. Waren mehrere Synagogen in einer Stadt, dann waren auch mehrere Ältesten- und Vorsteherkollegien vorhanden. Hingegen fehlte der fest für sein Amt angestellte Kultusbeamte; jedes erwachsene Mitglied der Gemeinde, auch der von außen zugewanderte Israelit konnte lesend und lehrend auftreten Mk 1 21 Lk 4 16–21 Apgsch 13 15f.

In der Synagoge kam am Sabbat die Gemeinde zusammen zu Belehrung und Erbauung. Die Hauptstücke dieses Gottesdienstes waren die Schriftverlesung und die daran angeknüpfte Erklärung und Ermahnung. In bestimmten Abschnitten wurde offenbar zur Zeit Jesu schon im Laufe eines oder mehrerer Jahre die ganze Tora verlesen. Daran angeschlossen, aber noch frei gewählt, folgten Abschnitte aus den „Propheten" (Josua bis 2 Kön, große und kleine Propheten); Apgsch 13 15: μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Außer Schriftverlesung und Ansprache waren noch Gebet und (aaronitischer) Segen regelmäßige Bestandteile der nur auf das Wort gestellten Synagogenerbauung. Die Sprache des Gottesdienstes war im Osten Aramäisch, im Westen Griechisch. Die Schriftlektion erfolgte in Palästina hebräisch, aber mit Übersetzung ins landesübliche Aramäisch (Targum), in den Hellenistengemeinden war sie griechisch (LXX); hier scheint nur der Segen hebräisch gewesen zu sein. Im Synagogengottesdienst hat sich das Judentum eine Einrichtung geschaffen, die in dieser Art keine andere zeitgenössische Religion besaß; hier wurde in allwöchentlicher Zusammenkunft das Gemeinschaftsgefühl des Judentums aufs stärkste gepflegt, hier hörte die Gemeinde regelmäßig ihre heiligen Bücher verlesen, hier wurde sie, so spitzfindig und trocken auch oft die Vorträge der Schriftgelehrten waren (Mk 1 22), doch auch zur Treue und zum Glauben an ihren Gott gemahnt, vernahm sie die großen Worte der Propheten und wurde mit dem Hinweis auf ein herrliches Ende in der Hoffnung gestärkt. Weil sie die Synagoge hatten, konnten die Juden die Zerstörung ihres Tempels und das Aufhören seines Kultus überdauern. Der Synagogengottesdienst ist das unmittelbare Vorbild des altchristlichen Wortgottesdienstes geworden.

6. Schule und Haus. Selbstverständlich war die Synagoge nicht das einzige Mittel zur religiösen Erziehung der Menge. Es trat neben sie die Schule. Knabenschulen waren zur Zeit Jesu sicher schon eine weitverbreitete Einrichtung auf jüdischem Boden. Außer Lesen und Schreiben lernte man in ihnen die Hauptstücke der religiösen Überlieferung, nämlich die heiligen Bücher und die Gebete, kennen. Weiter aber war das Leben des Hauses und des Alltags gefestigt von religiöser Sitte. Im Gesetze der Väter wuchs der junge Jude auf, die Speise- und Reinigkeitsgebote wurden bis zu einem gewissen Grade von allen Ernsteren, auch

den Nichtpharisäern, beobachtet, so daß sie allzu grobe Berührungen mit dem Heidentum, vor allem mit seinem Kultus, und sodann den Genuß von Blut und Schweinefleisch und andern verbotenen Speisen mieden. In den jüdischen Häusern wurde weiter die Sitte der Waschungen und der Gebete gepflegt. Sicher hat das große Tagesgebet der Juden, das jeder fromme Jude jetzt noch täglich betet, die „Achtzehn Danksagungen" Sch^{e}monê esrê seine abschließende Form bereits am Ende des 1. Jh. gefunden, und Tischgebete mit Bitte und Dank umrahmten die Mahlzeiten des jüdischen Hauses. Die großen Jahresfeste wurden und werden von den Juden nicht nur in der Gemeinde (Synagoge), sondern sehr stark auch, wie schon der Sabbat, im Hause gefeiert.

§ 42. Die führenden Gruppen innerhalb des Volkes

1. Die Schriftgelehrten. Die geistliche Führerschaft des jüdischen Volkes lag bei den Schriftgelehrten γραμματεῖς. Ihre Aufgabe war die Kenntnis und Weiterüberlieferung des Gesetzes, zugleich auch seine richtige Anwendung in den vielgestaltigen Verhältnissen des täglichen Lebens. Das Gesetz war nämlich keineswegs bloß religiöser Art (ein kultisches über Tempel, Priester und Opfer, über Rein und Unrein, den Sabbat usw., und ein ethisches), sondern es war ebensosehr auch ein rechtlicher, bürgerlicher Kodex, der das Zivil-, Erb- und Familienrecht, auch das Strafrecht und die Prozeßordnung regelte. So waren die Schriftgelehrten nicht nur die Theologen des Volkes, sondern auch seine Juristen. Wenn aber das Gesetz, wie es in der Tora Mosis vorlag, auf die Verhältnisse der Gegenwart angewendet werden sollte, dann mußten seine Bestimmungen sinngemäß der veränderten Lage und den entwickelteren Verhältnissen angepaßt werden, sie mußten erweitert und ergänzt werden. So bildete sich neben dem Gesetzbuche des Moses ein Gewohnheitsrecht, das zunächst lange Zeit mündlich fortgepflanzt und erst später schriftlich festgelegt wurde, nämlich in den 63 Traktaten der Mischna (von schânâ wiederholen = Lehre), die um 200 niedergeschrieben wurden und den Grundbestandteil des Talmud bilden. Die Träger dieses sehr verwickelten, reichhaltigen Rechtes, das der Form nach nichts anderes sein sollte als die Auslegung und Anwendung des mosaischen Gesetzes für die Gegenwart, waren eben die Schriftgelehrten. Das Gewohnheitsrecht, das schon bestand, und die neuen Rechtssätze, die immer wieder für einzelne schwierige Fälle kasuistisch-exegetisch aus der Tora entwickelt wurden, bildeten zusammen die „Halacha", wie es die Rabbinen nannten, den Gang und Wandel, die Norm, das, was gang und gäbe ist (von halakh, gehen); sie ist die Menschensatzung, gegen die sich Jesus wendet (Mk 7 9, vgl. überhaupt Mk 7 1–16, und über das hohe Ansehen der Schriftgelehrten Mk 12 38–40).

2. Die Pharisäer. In den Evangelien, und zwar vorab bei Mt, gelegentlich auch bei Mk und Lk, werden die Schriftgelehrten zusammengestellt mit den Pharisäern. Und in der Tat sind die Schriftgelehrten, mit denen es Jesus zu tun hatte, ganz überwiegend Pharisäer gewesen; auch

waren die großen Leuchten der Schriftgelehrsamkeit zu Jerusalem, die uns um die Zeit Jesu genannt werden, ein Hillel, Schammai, Gamaliel, Pharisäer. Trotzdem sind Schriftgelehrte und Pharisäer keineswegs sich deckende Begriffe. Der Schriftgelehrte ist ein Glied des zünftigen Theologen- und Juristenstandes, der sich in Israel bildete. Solche Schriftgelehrten gehörten aber den beiden wichtigen religiösen und politischen Parteien oder Gruppen an, die es im jüdischen Volke gab: den Pharisäern und den Sadduzäern. So heißt es auch Mk 2 16 οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων und Apgsch 23 9 τινὲς τῶν γραμματέων τοῦ μέρους τῶν Φαρισαίων. Von sadduzäischen Schriftgelehrten kennen wir keinen mit Namen; die großen Rabbinen, deren Namen und Lehren der Talmud aufbewahrt hat, sind Jahrhunderte hindurch durchweg Pharisäer gewesen.

Pharisäer und Sadduzäer sehen wir im NT wie bei Josephus gegeneinander stehen, wir sehen sie in den Evangelien zusammen gegen Jesus auftreten. Die Entstehung und Eigenart beider Parteien, namentlich aber die der Sadduzäer, sind noch längst nicht an allen Punkten aufgeklärt, aber einiges kann doch bestimmt gesagt werden. Hauptquellen sind die Angaben der Evangelien und des Josephus: Jüd. Krieg II 8 14 Altertümer XIII 5 9 10 5f. XVII 2 4 XVIII 1 2–4 XX 9 1. Die Angaben des Josephus haben die allerlängste Zeit hindurch die Sachlage sehr verwirrt, weil er aus nationaler Eitelkeit die Pharisäer, Sadduzäer (und Essener) als Philosophenschulen schildert (Jüd. Krieg II 8; Altert. XVIII 1 2–4 u. a.) und so tut, als ob die Unterschiede zwischen ihnen auf Streitigkeiten zurückgingen über Gott, das Fatum, den freien Willen und die Unsterblichkeit der Seele.

Die Pharisäer sind in Wirklichkeit die streng gesetzliche Partei gewesen, die das von der Schriftgelehrsamkeit ermittelte und aufgestellte Vorbild eines rechten, gottesfürchtigen Lebens in allen Einzelheiten treu und genau zu verwirklichen strebte, die Genossenschaft der Musterfrommen. Tora und Halacha binden den rechten Pharisäer. Pharisäisch zu leben, all die vielen Vorschriften über Opfer, Zehnten und Heben, Waschungen, Almosen, rein und unrein, den Sabbat und tausend andre Dinge zu beobachten, unter einer heidnischen oder halbheidnischen Obrigkeit und in einem Lande, das, wie Palästina, auch von vielen Griechen bewohnt wurde, war natürlich nicht leicht. Es gehörte dazu Zeit und Geld, religiöse Bildung, ein gewisses Maß von bürgerlicher Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Der Arme, der sein Brot nehmen muß, wo er es findet, kann unmöglich jede Berührung mit dem meiden, was unrein ist; er ist auch nicht gebildet genug, um immer zu wissen, was das Gesetz und die Überlieferung vorschreiben. Wir werden darum die Pharisäer im großen und ganzen nur unter den Angehörigen gehobener Schichten suchen dürfen; nicht ohne Grund erscheinen sie Mk 12 40 Lk 16 14 als die Reichen, Mt 6 2ff. als die Almosengeber. Das gewöhnliche Volk, das zu den Pharisäern mit Hochachtung aufsah, wurde seinerseits von dieser religiösen Auslese mit Verachtung angesehen. Die Pharisäer nannten die große Masse Am-ha-aretz, Volk des Landes (etwa = Pro-

letarier, auch in der Einzahl gebraucht: er ist ein Am-ha-arez). Diese Menge ist Joh 7 49 gemeint; Am-ha-arez sind auch die „Sünder" der Evangelien, die zu rufen Jesus gekommen war, die Armen im Geiste, die zerstreuten und gequälten Schafe, die keinen Hirten hatten. Von dieser Masse hebt sich die religiöse Aristokratie der Pharisäer ab, das bezeichnet auch ihr Name „die Abgesonderten" (hebr. peruschim, aram. perischin von parasch trennen, absondern). Der Name scheint ursprünglich den Pharisäern von ihren Gegnern gegeben zu sein, denn sie selber bezeichneten sich mit einem andern Namen als chaberim, Genossen (von chabēr). Auch dieses Wort zeugt von dem Gefühl der Pharisäer, etwas Besonderes und Abgeschlossenes zu sein. Wie schroff sie zwischen sich und den übrigen Volksgenossen schieden, zeigen Vorschriften der Mischna wie diese: Wer es auf sich nimmt, ein Chaber zu sein, verkauft an den Am-ha-arez weder feuchte noch trockene Früchte, kauft von ihnen keine feuchten, kehrt nicht als Gast bei ihm ein und nimmt ihn nicht in seinem (d. h. des Am-ha-arez) Gewande als Gast auf (Traktat Demai II 3). Über die Zahl der Pharisäer zur Zeit Jesu macht Josephus eine ausdrückliche Angabe: Für einen Zeitpunkt, der innerhalb der Regierung des alten Herodes liegt, bezeichnet er (oder seine Quelle) sie als einen kleinen Teil, eine Sekte (μόριον), und gibt ihre Zahl auf ungefähr 6000 an (Altert. XVII 2 4). Sie waren also nur ein kleiner Bruchteil des Volkes. Und dazu waren sie nicht auf Palästina beschränkt, sondern fanden sich auch in der Diaspora, wie das Beispiel des Saulus von Tarsus, eines Pharisäers und „Sohnes von Pharisäern", zeigt.

Die Pharisäer waren die folgerichtigen Vertreter des nachexilischen Judentums; ihre Vorläufer waren die Chasidim, auf die sich die ersten Makkabäer stützten, und weiter zurück die Frommen, die zu Esras und Nehemias Zeiten nicht so leben wollten wie die Heiden ringsumher. Dies Pharisäertum als eine geschlossene Gemeinschaft, ein enger Kreis von Genossen ist wohl nach dem Bruche zwischen den Hasmonäern und den Chasidim, unter Hyrkan I. (135—104) entstanden. Den Römern waren sie feindlich gesinnt, ebenso dem Herodes.

3. Die Sadduzäer. Die andere führende Gruppe innerhalb des palästinischen Judentums zur Zeit Jesu ist ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach weniger klar als die der Pharisäer. Nach der am besten begründeten Anschauung sind sie eine ausgesprochene Adelspartei im Volke gewesen. Es ist ein Ergebnis der wesentlich religiösen Geschichte des nachexilischen Judentumes gewesen, daß die großen Priesterfamilien am Heiligtum zu Jerusalem seinen Adel bilden. Der Hohepriester war von der persischen Zeit her der Ethnarch der Juden; die Hasmonäer konnten ihr Königtum nur dadurch errichten und befestigen, daß sie die Hohenpriesterwürde in ihr Haus bekamen. Die Priesteraristokratie nun, an ihrer Spitze der Hohepriester, bildet die Partei der „Sadduzäer", wenigstens ihren festen Kern. Damit ist nicht gesagt, daß alle Priester Sadduzäer waren; es gab unter ihnen, wenn auch sicher nicht in großer Zahl, Pharisäer. Auch können über die Priesterfamilien hinaus kleine vornehme

und gebildete Kreise sich zu den Sadduzäern gehalten haben. Daß aber die Priesteraristokratie ihren Kern bildete, folgt auch aus dem Namen; denn Sadduzäer ist herzuleiten von dem Eigennamen Zadok, der, wie die LXX mit ihrem Σαδδούκ beweist, auch Zadduk ausgesprochen wurde. Dieser Zadduk, nach dem die Sadduzäer sich nannten oder von den andern genannt wurden, ist der aus dem AT bekannte Mann, der zu Davids und Salomos Zeiten Priester in Jerusalem war und dessen Nachkommen von da an Priesterdienst in Jerusalem taten (2 Sam 8 17 15 24 1 Kön 1 8 Ezech 40 46 u. a. St.). Auf die Zadokiden also beriefen sich die Sadduzäer, oder sie wurden von andern Volkskreisen (vielleicht ihren Gegnern) mit den Zadokiden in Zusammenhang gebracht — wir wissen das Nähere nicht.

Die Priesterpartei zur Zeit der Hasmonäer und späterhin zur Römerzeit, die zu regieren hatte und die Verantwortung dafür trug, muß immer einen nüchternen, für Realpolitik aufgeschlossenen Blick gehabt haben. Mit den Machthabern, den späteren Hasmonäern, auch den Herodianern und Römern standen sie meist gut, der Weltbildung des Hellenismus gegenüber verhielten sie sich nicht feindlich. Standesbewußtsein, auch Standeskultur war in ihren Reihen. Mit all dem machten sie sich bei den Pharisäern und dem pharisäisch beeinflußten Volke verhaßt.

Hinzu kamen noch als verschärfend Unterschiede der Schullehre, also theologischer und juristischer Art. Die Sadduzäer lehnten das Gewohnheitsrecht der Halacha als verpflichtend ab, sie wollten nur die Tora gelten lassen: Josephus Altert. XIII 10 6. Deshalb muß ihnen Jesus auch die Auferstehung (nicht etwa aus Daniel, sondern) aus dem Pentateuch Exod 3 6 beweisen Mk 12 26. In wichtigen religiösen Anschauungen, die wir nachher noch kennen lernen, machten die Sadduzäer die neuere religiöse Entwicklung des Judentums, insbesondere der Pharisäer, nicht mit; sie lehnten den Glauben an Engel und Geister, an das Weltgericht und an die Totenauferstehung ab. Gerade dies letzte tritt im NT stark hervor: als Leugner der Auferstehung erscheinen dort die Sadduzäer Mk 12 18ff. (Mt 22 23ff. Lk 20 27ff.); Apgsch 4 2 23 6ff.; ihre Verbindung mit dem jerusalemischen Hohenpriestertume zeigt Apgsch 5 7. Das sind die einzigen Stellen des NTs, wo die Erwähnung der Sadduzäer ursprünglich ist; Mt 3 7 16 1–12 hat sie erst dieser Evangelist hereingebracht, sie fehlen in den Parallelen. Jesu Kampf ging nicht gegen sie, sondern gegen die Pharisäer, wenn sie auch sicherlich zu seiner Verurteilung mitgewirkt haben. Mit der Zerstörung des Tempels verschwinden auch sie, die Priester des Heiligtums und ihre Partei.

4. Die Essener. Ein paar kurze Andeutungen mögen noch über die Essener gemacht werden, die seit den unglücklichen Ausführungen des Josephus gern mit den Pharisäern und Sadduzäern zusammen behandelt werden. Unsere Quellen sind Josephus Jüd. Krieg II 8 2–13 Altert. XIII 5 9 XV 10 4f. XVIII 1 5, Philo, Quod omnis probus liber 12 f., und ein Philofragment bei Eusebius, Praepar. evang. VIII 11. Die Essener waren ein Mönchsbund, Leute, die in kommunistischer Gemeinschaft außerhalb der unreinen Welt lebten, oft sicher in eigenen gemeinschaft-

lichen Häusern. Ihre Zahl geben Philo und Josephus auf über 4000 an. Besonders zahlreich hausten sie am Westufer des Toten Meeres, waren aber auch sonst im Lande zu finden. An der Spitze standen Obere, denen Gehorsam geleistet wurde. Neue Mitglieder wurden nach dreijährigem Noviziat unter hohen Eiden aufgenommen. Ein Teil dieser Verpflichtungen bezog sich auf Geheimhaltung der Ordenslehren. Aufgenommen wurden nur erwachsene Männer. Abzeichen waren eine kleine Hacke (ἀξινάριον), ein Schurz und ein weißes Gewand. Es herrschte strenge Gütergemeinschaft, die Mahlzeiten waren gemeinsam. Die Ordensglieder nährten sich von Viehzucht, Ackerbau, Kleingewerbe, der Handel war verboten. Die meisten lebten ehelos. — Das Verhältnis der Essener zum Judentum ist einerseits konservativ: Das Gesetz verehrten sie hoch, wenn sie es auch vielfach allegorisch deuteten, Sabbat mit gemeinsamem Gottesdienste und Reinheitsgebote hielten sie, dem Tempel brachten sie Weihegeschenke dar, aus den heiligen Büchern wurde bei ihren Versammlungen vorgelesen. Diese Beobachtungen, die auf jüdisch-gesetzliches Wesen deuten, müssen aber durch andere ergänzt werden. Schon das Ordenswesen und die Ehelosigkeit (weil sie Gegner des Privateigentums waren) machen einen sehr unjüdischen Eindruck. Die Essener brachten ferner keine Tieropfer zum Tempel, hatten geheime Bücher mit allerlei kosmologischem (oder Zauber-?) Wissen, besonders über Steine und Pflanzen. Das Orakelwesen pflegten sie sehr. Die Auferstehung verwarfen sie, lehrten aber Unsterblichkeit der präexistenten, vom Himmel durch eine Art Sündenfall ins Fleisch gekommenen Seele. Beim Morgengebet verehrten sie die Sonne!

Der Name, der nur griechisch in den beiden Formen Ἐσσηνοί und Ἐσσαῖοι erhalten ist, geht wohl zurück auf aramäisches ch^{a}sen und (status emphaticus) ch^{a}sajja von ch^{a}sê ὅσιος. Der Ursprung der Essener reicht nach Josephus bis in die Anfangszeiten der Makkabäer zurück.

Als eine rein innerjüdische Entwicklung, etwa als eine Übersteigerung der Pharisäer, kann man diese Genossenschaft nicht erklären. Zu deutlich treten die synkretistischen Einflüsse bei ihnen zutage, die aus dem Orient und dem Griechentume kamen, jeder einzelne Zug ihres Wesens läßt sich aus der Frömmigkeit und den Anschauungen des Synkretismus belegen. Aber welche Einflüsse nun im einzelnen entscheidend waren, ob Parsentum, syrischer Synkretismus, Pythagoras oder Plato eingewirkt haben, läßt sich nicht mehr sagen.

In der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung hat das Essenertum eine gewisse Rolle gespielt. Die Aufklärung des 18. Jh. hat Jesus als Essener geschildert oder wenigstens essenische Freunde und Helfer, indem man etwa Josef von Arimathia (ohne jeden Grund) zum Essäer machte, um ihn gestellt (so Bahrdt, Briefe über die Bibel im Volkston, 1782, Venturini, Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, ^{2}1806 u. a.). Die Essener werden hier Vertreter der reinen, wahren Vernunftreligion des Rationalismus und Urbild der Freimaurer. In modernen, phantastischen und dilettantenhaften Darstellungen des Lebens

und der Lehre Jesu müssen auch immer wieder die Essener herhalten, vgl. Régla, Jesus von Nazareth, 1894, Nahor, Jesus, 1905 u. a.

§ 43. Religion und Theologie des Judentums

Wenn wir die Theologie und Frömmigkeit des Judentums im ntlichen Zeitalter zeichnen wollen, so sind die Hauptstücke, die in Betracht kommen, der Gottesglaube, das Gesetz und die Hoffnung. Das, was wir über diese Themen zu sagen haben, gilt zum guten Teil nur von den Schriftgelehrten und Pharisäern. Für die Volksfrömmigkeit fehlen uns die Quellen hier wie auch an andern Stellen der Religionsgeschichte des Altertums. Denn wieviel wissen wir etwa von der Religion der griechischen Bauern und Schiffer oder der atheniſchen Kleinbürger? Wir kennen doch eigentlich nur die Götter Homers, die Religion Pindars und der Tragiker, die Religion der Philosophen, weil aus diesen Schichten literarische Überlieferung erhalten ist. — Der Am-ha-arez wird in mancher Hinsicht eine andre, gröbere Religion gehabt haben als der Pharisäer, Reste früherer Religionsstufen werden in ihr lebendig gewesen sein. Doch muß sich auch seine Frömmigkeit und Theologie in der Richtung der pharisäischen gehalten haben; sonst hätte diese nach den großen Katastrophen des 1. und 2. Jh. nicht so rasch und unbedingt siegen und die weitere Entwicklung des Judentums bestimmen können.

1. Der Gottesglaube. Im Gottesglauben des Spätjudentums sehen wir zunächst und in die Augen fallend den Sieg des strengen, prophetischen Monotheismus. Gott, der Eine und Allmächtige, der Schöpfer Himmels und der Erde, ist der Herr der ganzen Welt; es gibt keine Götter neben ihm. Was die Heiden dafür halten, sind in Wahrheit Nichtse oder Dämonen. Israel allein hat die Kenntnis dieses wahren Gottes, und es ist seine Aufgabe, diese Kenntnis seiner Einheit und seines Wesens auch unter den Völkern zu verbreiten.

Daß das Judentum von seinem Gotte groß empfunden und gedacht hat, steht außer Frage. Aber sein Monotheismus zeigt andrerseits doch auch große Belastungen. Eine davon ist diese: die Juden sind niemals über die Spannung hinausgekommen, daß dieser große eine Gott nun doch Volksgott sei, dessen einziger geoffenbarter Wille das jüdische Gesetz, etwas durchweg national Bestimmtes und Beschränktes, war, und dessen Liebe und Sorge nicht allen Menschen galt, über denen er seine Sonne aufgehen ließ, sondern im letzten Ende doch immer oder in erster Linie auf Israel beschränkt blieb. Um wirklich als Heide Zugang zu ihm zu bekommen, um seiner Segnungen und Versprechungen teilhaftig zu werden, mußte man zuvor Jude werden, d. h. Aufnahme in einem bestimmten Volksverbande finden.

Eine andere Belastung des Monotheismus war dies: für das Judentum der syrischen und römischen Zeit war Gott als der Herr der Welt, der im Himmel thront, stark in die Ferne, in die unnahbare Jenseitigkeit gerückt; das Gefühl der Nähe des alten Volks- und Bundes-

gottes, der immer bereit war, den Seinen zu helfen, war geschwunden. Das Volk hatte die Zerstörung seines Staatswesens, die Einnahme Jerusalems und die Vernichtung des Salomotempels durch die Babylonier erlebt, hatte das ganze Elend des Exils und der Zeiten danach die dauernde Fremdherrschaft der Perser, Syrer, Römer und die einheimische Tyrannis der Hasmonäer und Herodäer durchgemacht. Das alles hatte, trotz der vorübergehenden Hochstimmung der Makkabäerzeit, die Frömmigkeit der Juden gleichsam verschüchtert, hatte ihnen ihren Gott in die Ferne gerückt, weil sein Tun zu rätselhaft und unfaßlich war. Ergreifend kommt dies klagende Fragen und die Verwunderung über die Unerforschlichkeit Gottes am Eingang von 4 Esra zum Ausdruck 4 Esra 3 und 4, einem Buche, das freilich erst nach der erneuten Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschrieben ist.

2. **Die Engel.** Da nun Gott für das Spätjudentum in das himmlische Jenseits gerückt war, traten halbgöttliche Wesen als Mittler zwischen ihn und die Welt. Die Theologie wußte von Zwischenwesen, personifizierten Gotteskräften, göttlichen Hypostasen, wie der „Weisheit" (σοφία) und dem „Worte Gottes" (λόγος), zu berichten. Viel verbreiteter aber war bei den Theologen sowohl wie im Volksbewußtsein der Glaube an das Dasein und die Wirksamkeit der Engel. Die ganze Erde, der Raum zwischen Himmel und Erde und alle Himmel sind voll Engeln. Alter Polytheismus, der Glaube an die Gestirngötter, an Stadt- und Berg- und Quellengötter, an Fruchtbarkeitsdämonen und andere Gestalten ursprünglichen Volksglaubens wurde im spätjüdischen Engelstaate wieder lebendig. Tätigkeit von Engeln wird überall vermutet. Sie stehen den Völkern vor und sind ihre Hirten, Lenker und Regierer; die einzelnen Menschen haben ihre Schutzengel. Aber auch alles, was in der Natur geschieht, wird durch die Tätigkeit der Engel geregelt. Die Gestirne sind Engelwesen oder werden doch auf ihren himmlischen Bahnen durch Engel geführt; in allen Erscheinungen des Himmels, „in Sturm und Winden, Donner, Blitz und Hagel, in Flur und Hain, in Quellen und Bäumen, in Pflanzen und Tieren, überall, namentlich wo etwas Außerordentliches, Unerklärbares geschieht", sieht man die Kraft und das Können von Engeln. An der Spitze des ganzen unabsehbaren Engelheeres stehen die Erzengel (ἀρχάγγελοι „herrschende), gewöhnlich sieben an Zahl, aber auch sechs (mit Gott als siebentem) und vier kommen vor (Michael, Gabriel, Raphael, Uriel). Wenn schon in der uns erreichbaren Schulspekulation und in der Apokalyptik die Engel eine sehr große Rolle spielen, dann dürfen wir sicher annehmen, daß im Volke der Glaube an sie noch viel kräftiger und daß seine Frömmigkeit sehr stark auf die Zwischenwesen gerichtet war. Und wenn im NT (Vorgeschichten und Nachgeschichten bei Mt und Lk, Apgsch, Joh, Apok, auch Paulus) so oft von den Engeln die Rede ist, dann müssen wir zur Erklärung dieses stark hervortretenden Glaubens an die Macht und Tätigkeit der Engel uns vorhalten, eine wie starke Stellung im jüdischen Bewußtsein dieser Zeit sie einnahmen.

3. Satan und Dämonen. Dorther stammt auch der urchristliche Glaube an den Satan und die Dämonen. Der Dualismus zwischen Gott und Satan wird uns nachher, bei Betrachtung der Apokalyptik, noch entgegentreten; aber er geht, ganz abgesehen von deren Spekulationen, auch tief in den Volksglauben hinein und stellt eine weitere große Belastung (andrerseits auch Erleichterung) des jüdischen Monotheismus dar. Die Anfänge des Glaubens an den Satan und die Dämonen sind noch nicht geklärt. Was wir deutlich sehen, ist dies, daß zur Zeit Jesu der Glaube an einen ganzen Staat böser Geister fester Bestandteil der jüdischen Religion sowohl im Volke wie bei den Theologen war. An der Spitze des Dämonenstaates steht als der große Gegenspieler Gottes in der Weltregierung der Satan. Alles, was Übles in der Welt geschieht, insbesondere was dem Volke Gottes und dem einzelnen Frommen schadet, ist dem Satan und den Dämonen zuzuschreiben. Satanisch ist das verhaßte Imperium der Römer, die Religion und der Kult der Heiden, ihre Orakel und ihre Mantik, auch ihr öffentliches und privates Leben, ihre Unzucht. Satanisch sind die Plagen und Versuchungen, die über den Frommen kommen, sind Mißernte, große Elementarereignisse und andere Schäden. Unter den Krankheiten sind dämonisch besonders diejenigen, die, erschreckend anzusehen, mit Krampf, Tobsuchtsanfällen und Verschiebungen (Spaltung) des Selbstbewußtseins verbunden sind, wie Epilepsie, Katalepsie und gewisse Formen der Hysterie, des weiteren die Geisteskrankheiten. Ein überaus reger und sehr fest sitzender Glaube an dämonische Besessenheit ist Voraussetzung für die Berichte des NT.s über mannigfache Heilungen und Dämonenaustreibungen. Der Glaube an böse Geister und ihre unheilvolle Macht ist einer der Grundbestandteile aller primitiven Religion; der ausgebildete Dualismus indes, die Vorstellung vom Satansreich gegenüber dem Gottesreich, ist wohl sicher unter fremdem Einfluß im Judentum entstanden. Vorab kommt hier der Parsismus mit seinem Reiche Ahura-Mazdas und Ahrimans und dem erst in der Endzeit siegreich zugunsten des guten Gottes durch seinen Heiland ausgefochtenen Kampfe beider in Betracht.

4. Das Gesetz. Aber wenn auch Gott in die Ferne gerückt ist und sein Wirken von den Frommen nicht mehr unmittelbar erfahren wird, wenn auch Engel und Dämonen in das Leben des Volkes und des Einzelnen immerfort eingreifen, so ist Gott ihm doch im Offenbarungsbuche nahe und hat seinem Volke doch ein Unterpfand gegeben: das Gesetz. Wohl hören wir, daß auch dies Gesetz nicht unmittelbar von Gott gegeben ist, daß es Engel vermittelt haben: Dt 33 2 LXX; aber das erhöht für den Juden nur seine Würde, und selbst für den Christen Apgsch 7 53 (erst Paulus anders Gal 3 19, vgl. Hebr 2 2). Das Gesetz ist die klare Äußerung des göttlichen Willens, die Lebensordnung, die er seinem Volke gegeben hat, auf die hin er seinen Bund mit Israel geschlossen hat. Eine wie ungemeine Bedeutung das Gesetz im Spätjudentum hat, haben wir zum Teil schon oben gesehen (vgl. S. 189 ff.). Alle Bestrebungen der religiös führenden Kreise, der Schriftgelehrten

und der Pharisäer, zielten dahin, dem Gesetze im Leben des Volkes zur Herrschaft zu verhelfen, Israel zum Volke des Gesetzes zu machen. Auch das kleinste der Gebote, das man im Gesetze geschrieben fand oder das man in der Halachá an das Gesetz anhing, sollte erfüllt werden. Das Ideal war, auch dem schlichtesten Manne eine Kenntnis des Gesetzes zu geben und ihn instand zu setzen, ihm nachzuleben. Die Erfüllung dieses Ideals lag freilich in weiter Ferne; aber es ist doch nicht zu verkennen, daß namentlich nach dem Jahre 70 die Pharisäer einen guten Teil des Weges zurückgelegt haben, der zu seiner Verwirklichung führte. Das Rabbinentum hat von da an auf Jahrhunderte, ja Jahrtausende seine Forderungen durchgesetzt, die große Menge der Volksgenossen pharisäisch erzogen. Im Leben des Ostjuden ist der Pharisäismus noch heute die bestimmende Geistesmacht. Und er hat durch das Gesetz das Volk erhalten, das sonst verloren gewesen wäre.

Das Gesetz war für den Juden zur Zeit Jesu der erhabene, handgreifliche Vorzug Israels, die Ehre und die Krone seines Lebens: „Wo bleibt denn nun aber noch etwas vom Vorzug des Juden, und was bleibt vom Nutzen der Beschneidung? Unendlich viel! Zuerst dies, daß ihnen Gottes Worte anvertraut worden sind", schreibt noch der Christ Paulus aus seinem jüdisch bestimmten Bewußtsein heraus. Josephus, der palästinische Pharisäer, sagt: „Wenn wir auch des Vermögens, der Heimat und der übrigen Güter beraubt werden, so bleibt doch das Gesetz für uns unsterblich. Kein Jude kann so weit vom Vaterlande wegwandern und einen bösen Herrn so scheuen, daß er nicht mehr als diesen das Gesetz fürchtete" (Gegen Apion II § 277) und: „Allen Juden ist der Glaube an den göttlichen Ursprung der Gesetze angeboren" (I § 42). Und der ausgesprochene Hellenist Philo von Alexandria bekennt: „Nur seine (des Moses) Bestimmungen sind von Dauer und unverändert und unerschüttert, wie von der Natur selbst mit ihrem Siegel gezeichnet; und seit dem Tage, da sie aufgeschrieben worden sind, bestehen sie bis heute fort, und werden, wie wir hoffen, auch für alle künftige Zeit bestehen und gleichsam unsterblich sein, solange Sonne und Mond und der gesamte Himmel und das Weltall bestehen. Trotz so vieler Wechselfälle des Volkes in Glück und Unglück wurde nichts, auch nicht das Geringste von den Geboten geändert" (Leben Mosis II 3 14f., p. 136). Diesen Stolz des Juden auf sein Gesetz, diese Freude an der göttlichen Tora, die Ängstlichkeit, sie zu erfüllen, muß man sich immer vorhalten, nicht nur um zu erfassen, wie kühn und groß Jesus war Mk 2 27 7 15, sondern auch um den inneren und äußeren Kampf zu verstehen, den Paulus der Pharisäer um die Freiheit vom Gesetze zu führen hatte.

Die Frömmigkeit des Juden, die sich an das Gesetz anschließt, ist wesentlich rechtlicher Art. Nicht die Gesinnung und das ganze fromme Menschentum bedingt die Gottwohlgefälligkeit des Menschen, sondern diese wird erreicht durch die fortgesetzte Kette einzelner guter Taten — deren das Judentum vor allem drei kennt: Gebet, Fasten, Almosen — unter gleichzeitiger Enthaltung von all dem, was im Gesetz verboten ist.

Die Tora und die aus ihr entwickelte Halacha ist die rechtliche Grundlage, auf der Gott mit den Menschen verhandeln will. Schon in diesem Leben findet ein stetes Gerichthalten zwischen Gott und dem Menschen statt. Der Fromme stellt sich vor Gott hin und bekennt seine Vergehen, weiß aber auch seine guten Werke aufzuzählen, mit denen er seine Mängel auszugleichen hofft Lk 18 11. Was er von Gott erwartet, ist die Rechtfertigung, die von seinem Pharisäertum her auch bei dem Christen Paulus noch einen Grundbegriff des theologischen Systems bildet, und die bei ihm wie im Judentum forensisch gefaßt wird: die Freisprechung im Gericht, die Gerechterklärung. Diese Stimmung des „Gerechten" und Frommen kommt deutlich und bezeichnend etwa im 3. der Salomopsalmen zum Ausdruck, vgl. dort 6—10: „Die Wahrheit der Gerechten stammt von Gott, ihrem Erlöser: in des Gerechten Haus weilt nicht Sünde auf Sünde. Beständig durchforscht der Gerechte sein Haus, um, wenn er sich vergangen hat, die Schuld zu tilgen. Irrtumssünden sühnt er mit Fasten und kasteit sich gründlich; der Herr aber spricht jeden frommen Mann und sein Haus rein. Strauchelt der Gottlose, so verflucht er sein Leben, den Tag seiner Zeugung und der Mutter Wehen. Er häuft Sünde auf Sünde, solange er lebt; er fällt — ja böse ist sein Fall — und steht nicht mehr auf."

Die Vorzüge dieser jüdisch-pharisäischen, auf das Gesetz gebauten Frömmigkeit liegen klar zutage. Der Kultus, das äußere Opferwesen, das doch auch einen sehr wichtigen Teil der Tora ausmacht, tritt praktisch ganz zurück hinter dem Handeln. Ein großer Ernst der Selbstbeobachtung, Selbstzucht und Selbstbeurteilung wird dem Juden anerzogen: das Pharisäertum war in seinen besseren Vertretern tief pessimistisch und wußte, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend an; aus dem Pharisäismus sind dann Männer von so gewaltigem Ernst und solcher Tiefe des sittlichen Kampfes hervorgewachsen wie Paulus, von solcher Innerlichkeit und Sündenangst wie der Verfasser des 4 Esra. Weiter lebt der strenge Pharisäismus in dem Gedanken, daß das gute Handeln und das Sichenthalten vom Bösen seine Frucht bringt, ein an sich wertvoller Gedanke, und der Gott Israels ist für ihn eine ethische Persönlichkeit.

Aber anderseits ist doch die Entartung der pharisäischen Frömmigkeit nicht zu übersehen. Sie ist streng partikularistisch, richtet eine feste und hohe Scheidemauer zwischen dem Juden und dem Nichtjuden auf, und scheidet auch innerhalb des Judentums den Pharisäer vom Am-ha-arez. Kasuistisch und kleinlich ist diese Frömmigkeit; sehr Wertvolles steht in ihr neben unsäglich Geringfügigem und Albernem, sie weiß nicht zu scheiden zwischen groß und gering, es steht alles auf einer Fläche, weil alles „Gottes Gebot" ist. Das gilt vorab von den Vorschriften über rein und unrein und über die Sabbatheiligung. Auch ist die Frömmigkeit — trotz der guten Werke — doch im wesentlichen negativ, sie verbietet das, was man nicht tun darf. Dies zu unterlassen, vor jenem sich zu hüten, das sind die wesentlichen Kennzeichen pharisäischer

Lebenshaltung, die sich von der Welt und der Unreinheit in ihr fern hält. Endlich führt diese Gesetzlichkeit sehr leicht zu Hochmut und Heuchelei, zu jenem „Pharisäismus", den Jesus mit seinen ironischen und zornigen Bildern dem Abscheu der Jahrhunderte übergeben hat.

5. Die Hoffnung. Das Gesetz ist der eine Brennpunkt des religiösen Lebens in Israel, der andere ist die Hoffnung. Sie ist nach ihrer Entstehung und der Herkunft ihrer verschiedenen Bestandteile noch nicht zur Genüge aufgeklärt: brennende nationale Sehnsucht eines politisch unfreien, geknechteten Volkes, uralte religiöse Gedanken, die zum Teil aus der Mythologie orientalischer Religionen stammen oder doch durch sie beeinflußt sind, Erinnerung an das, was einstens war, das alte Königreich des freien Volkes und die Herrlichkeit des Davidreiches, Wiederaufleben von prophetischen Gedanken — all das kam in der spätjüdischen Zukunftshoffnung zusammen, und das Ganze dieser Vorstellungen und Erwartungen hatte bis zur Zeit Jesu bereits eine lange, auf manchen Linien vielhundertjährige Geschichte innerhalb des jüdischen Volkes gehabt. Ein eigener Literaturzweig, die Apokalyptik, die einen halb erbaulichen, halb gelehrten Charakter hatte, pflegte und festigte die Überlieferung und gestaltete die Eschatologie immer wieder für neue Verhältnisse aus. Jedenfalls war zur Zeit Jesu die Zukunftshoffnung im jüdischen Volke Palästinas, zum Teil sicher auch der Diaspora, sehr lebendig. Das beweist nicht nur die Predigt Jesu, sondern auch das Auftreten Johannes des Täufers, die Eschatologie des Paulus, die politische und nationale Unruhe des jüdischen Volkes in den Jahrzehnten vor dem Aufstande, der Erfolg der falschen Messiase, die fanatischen Hoffnungen der Juden noch während des Aufstandes selber bis in die allerletzten Tage der römischen Belagerung. Es geht nicht an, die Apokalyptik als ein streng gehaltenes Geheimwissen enger, vielleicht halb ketzerischer Kreise hinzustellen; das, was die Apokalypsen verkündeten, drang sicher, wenn auch in gröberer und abgeblaßter Weise, auch ins Volk, und es gibt Apokalypsen von ganz einwandfreier, gesetzlich-pharisäischer Haltung. Immerhin kann man deutlich von den apokalyptischen Ideen eine allgemeinere, mehr nationale und irdische Hoffnung des Volkes unterscheiden. Abseits von dem allem standen wohl nur die ganz Stumpfen und Gleichgültigen, die am geistigen Leben der Gesamtheit gar keinen Anteil nahmen, und dann die klugen, politisch nüchternen Sadduzäer.

6. Die Volkserwartung. Die nationale Hoffnung des Volkes rechnete mit dem sicheren Sturz der Weltmacht. „Reich Gottes und Messias, das war die Losung seiner Frömmigkeit". Jetzt herrschen die Römer und knechten Israel. Aber die Tage ihrer Herrschaft sind gezählt, Gott muß sich seines Volkes annehmen, er wird ihm das Reich über die Welt geben und das Joch der Römer zerbrechen. Im heiligen Lande, dem Mittelpunkt der Erde, wird das Volk Israel dann wohnen, kein Fremder mehr wird unter ihm hausen. Jerusalem wird die Stelle einnehmen, die Rom jetzt inne hat. Die Heiden werden in furchtbarem

Gottesgerichte vernichtet, ihre Reste sitzen rings um das heilige Land her als Vasallenvölker Israels. In Palästina selber herrscht goldene Zeit: Frieden und Fruchtbarkeit, schmerzlose Geburten, zahlreiche Nachkommenschaft, Sicherheit und Gerechtigkeit. In der heiligen Stadt thront als Friedenskönig der Messias, der Held und Herrscher aus Davids Stamm, der die Macht der Römer gebrochen hat. Von den vier Weltgegenden her werden die jüdischen Volksgenossen zusammengebracht, die weithin in der Zerstreuung unter den Heiden wohnen. Sie alle sollen Teil haben an der Herrlichkeit des neuen Reiches. Und auch die Erde tut sich auf: die toten Volksgenossen steigen aus den Hadeskammern heraus, in denen ihre Seelen bisher geschlummert haben, bekommen ihre Leiber wieder und genießen die Güter des Reiches. Doch sind die offenkundigen Frevler in Israel, die Abtrünnigen und Gottlosen natürlich von der zukünftigen Herrlichkeit ausgeschlossen. — Als Quellenbeleg für die eben gezeichnete nationale Zukunftserwartung lese man etwa den 17. Salomopsalm, der nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus geschrieben ist.

7. Die Apokalyptik. Die apokalyptische Zukunftshoffnung berührt sich an vielen Stellen mit der Volkserwartung; Ende des gegenwärtigen Weltlaufes, Gericht über die Heiden und Sünder, Auferstehung, Herrschaft der Gerechten kehren hier und dort wieder. Aber in der Apokalyptik ist alles doch um eine Stufe *höher* gehoben, es wird alles etwas himmlischer, zu gleicher Zeit sowohl weltweiter wie auch individueller.

Die Apokalyptik geht in ihrer Grundauffassung von dem Glauben aus, daß das *Ende* dieser Welt aus *kosmischen* Gründen da ist. Das ganze Weltall ist müde und alt, die gesamte gegenwärtige Schöpfung, der αἰὼν οὗτος ʿolam hazzê. Erde und Himmel, Sonne, Mond und alle Gestirne haben ein großes Weltenjahr, eine Weltperiode hinter sich und sollen in einer neuen Welt, dem αἰὼν μέλλων ʿolam habbâ neu und unvergänglich wiedergeschaffen werden. Alle Apokalyptik verkündet nicht nur das nahe Ende, sondern stellt auch genaue *Berechnungen* desselben an, gibt *Zeichen*, aus denen man erkennen soll, wie weit die Weltenuhr schon vorgerückt ist. Dem Ende geht eine Zeit schwerster und allgemeiner Verstörung voran. Auf der Erde, wo die gottfeindlichen Mächte, der Satan mit seinen Dämonen und das Weltreich herrschen, wüten Plagen verschiedenster Art. Hungersnot, Krieg, Pestilenz trifft die Menschen und rafft sie fort. Aber auch in der Natur, am Himmel und auf der Erde, zeigen sich die grausigen Zeichen des Endes: Erdbeben, daß die Berge einstürzen und die Inseln des Meeres weggerissen werden; die Gestirne des Himmels geraten in Verwirrung, die Sonne verliert ihren Schein, der Mond wird zu Blut, die Sterne fallen vom Himmel, Hagel, Feuer, Schwefel und Blut strömen auf die Erde herab. Diese grausame Zeit der Plagen, unter denen auch die Gerechten auf Erden zu leiden haben, führt in den Apokalyptik gelegentlich den Namen: die *Wehen* des Messias. Aus diesen Wehen heraus soll die freudevolle Zeit des Christus geboren werden.

Höhepunkt der Plagen, des Abfalls und Verrates bildet das Er-

ſcheinen des Antichriſtus. Er iſt der Abgeſandte des Satans ſelber, das teufliſche Widerſpiel des gottgeſandten Meſſias, in ſeinem Bilde ſtehen politiſche Züge (Welttyrann) und religiöſe (Lügenprophet). Alle Völker der Erde fallen ihm zu, er vollführt die größten Greuel, als letzten und höchſten den, daß er ſich ins Allerheiligſte des Tempels ſetzt.

Nach dieſer äußerſten Steigerung des Böſen beginnt der Umſchwung. Der Menſchenſohn (eig. „einer wie ein Menſchenſohn", gemeint iſt der Urmenſch, der als Begründer der neuen Menſchheit wiederkehrt), ein himmliſches präexiſtentes Weſen, nicht ein irdiſcher Meſſias-König, kommt auf den Wolken des Himmels herab, ihn begleiten die Scharen der Engel. Auf der Erde vernichtet er zunächſt die gottfeindlichen Mächte mit dem Feuerhauche oder dem Worte ſeines Mundes. Satan, Dämonen, der Antichriſt, die Heidenmächte, vor allem das Weltreich, werden ſo zunichte gemacht. Der Erlöſer heißt in anderen Formen apokalyptiſcher Hoffnung auch Heiland (σωτήρ, hebr. mošia) doch iſt dieſe Geſtalt nur in nichtjüdiſcher Apokalyptik häufiger anzutreffen.

Wenn das eſchatologiſche Drama in ſeiner vollen Ausgeſtaltung gezeichnet wird, dann iſt ſein weiterer Verlauf ſo: nach der Vernichtung des Antichriſts und der übrigen gottfeindlichen Mächte beginnt der Meſſias auf der nun friedlich gewordenen Erde ſeine Herrſchaft über die noch lebenden Frommen und Treuen zu führen, zu denen auch die verſtorbenen Gerechten, inſonderheit die Märtyrer, durch Auferſtehung von den Toten hinzugefügt werden. Dieſe Herrſchaft iſt aber noch nicht der endgültige Zuſtand. Sie dauert tauſend Jahre; doch werden auch andre, kürzere Zeiträume angegeben. Am Ende dieſer Zeit wird der Satan, der nur gebunden war, wieder frei, er findet ſeine alten Bundesgenoſſen zum Teil wieder, er ſucht ſich auch neue: Gog und Magog, die geheimnisvollen ſchrecklichen Völker von den Enden der Erde ſtehen auf, und mit ihrer Hilfe beginnt der Satan den Krieg aufs neue. Er wird wiederum überwunden, und nun ſetzt der endgültige Zuſtand, das Gottesreich, der neue Äon, ein. Die allgemeine Totenauferſtehung und das Weltgericht leiten dieſe Neuordnung ein; Apok 20 11–15 wird in einfacher und doch großartiger Schilderung die Beſchreibung dieſer beiden großen Ereigniſſe gegeben. Die Guten gehen in die neue Welt ein, die Böſen kommen mit dem Satan und den Dämonen in die Gehenna, wo ſie unter ſteten Qualen ſterben. Erde und Himmel werden neu geſchaffen, und vom Himmel kommt das ſeit der Urzeit dort oben verborgene Jeruſalem, die Stadt mit den goldenen Mauern und Straßen, herab. Auch das Paradies mit dem Lebensbaume wird auf die Erde verſetzt. Gott ſelber weilt als König unter den Seinen, die nun in vollkommener Heiligkeit und Gerechtigkeit und in ungeſtörter Glückſeligkeit in alle Ewigkeit leben.

Im einzelnen ſind viele Abweichungen in dem Aufriß der Apokalyptik möglich. In den älteren Apokalypſen tritt der Meſſias gelegentlich ganz zurück, Gott iſt es, der allein und unmittelbar alles aus-

richtet. Oft fällt auch das tausendjährige Reich weg, das in das Bild eingefügt worden ist, um verschiedenartige apokalyptische Anschauungen miteinander zu vereinen.

Auch die Eschatologie der Apokalyptik ist im Judentum wesentlich partikularistisch und hat den Zusammenhang mit der Gesetzesreligion nicht gelöst. Die Erfüllung des Gesetzes bleibt die Voraussetzung für die Teilnahme am künftigen Reiche. Aber es ist doch auch alles wieder anders getönt als in der Volkserwartung. Der Blick ist viel weiter geworden. Es handelt sich nicht nur um Palästina und das jüdische Volk, sondern um zwei wesenhaft verschiedene Welten, deren Zusammenstoß und Kampf mit Grauen und mit Hoffnung erwartet und auch schon in der Gegenwart gesehen wird. Es ist nicht bloß das Böse und Gottfeindliche auf der Erde vernichtet; sondern ein neuer Himmel und eine neue Erde werden geschaffen, die an Art und Wesen verschieden sind von der gegenwärtigen Welt. Ein starker Dualismus ist für die Apokalyptik bezeichnend.

So bizarr uns die Einzelheiten der apokalyptischen Zukunftserwartung vorkommen — man halte etwa des Origenes Eschatologie daneben —, so ist doch nicht zu verkennen, daß in der Apokalyptik wertvolle, lebendige Religion zum Ausdruck kommt. Letzte Sehnsucht, die in dem Gegensatze zwischen dieser Welt der Leiden und dem zukünftigen Reiche der Herrlichkeit lebt, fand hier ihren Ausdruck; ebenso der Glaube an die Nähe Gottes und an den Sieg seiner Sache, der Glaube an eine neue unsichtbare und unvergängliche Welt ohne Leid und Tod, manchmal selbst tiefere Sündenerkenntnis, als die Gesetzesreligion sie lehrte, die Forderung der Buße und die Hoffnung auf eine Erneuerung aus Gottes Geist. Auch hat der Individualismus innerhalb der jüdischen Religion — und das ist vielleicht das Wichtigste — seinen festen Halt in den Gedanken des Gerichtes und der Vergeltung bekommen. Der einzelne ist nicht mehr bloß ein Glied seines Volkes; ein jeder erscheint vor Gottes Thron und trägt den Lohn für seine Taten davon. Doch hat hier die Apokalyptik nur vertieft, was die Gesetzesreligion bereits begonnen hatte.

Daß das Problem der Entstehung der Apokalyptik sehr verwickelt ist, wurde schon oben angedeutet. Auch stimmen die Apokalypsen in den Bildern und Zukunftserwartungen, die sie entwerfen, keineswegs überein; Vorstellungen verschiedener Herkunft, die zum Teil einander stark widersprechen, werden in ihnen verarbeitet. Sicher aber ist, daß in der Apokalyptik starke Einflüsse fremder orientalischer Religionen festzustellen sind. Unter diesen fremden Religionen stehen in erster Linie die babylonische und die persische. Die Übereinstimmungen namentlich zwischen der jüdischen und der iranischen Eschatologie sind so bedeutend, daß eine enge Verwandtschaft zwischen den beiden angenommen werden muß, wobei die iranische die ältere und die gebende ist (vgl. den Namen des Erlösers pers. saoshyant = σώζων = σωτήρ). Weiteres in § 46₄ und 47.

§ 44. Die Helleniſten

1. Die Hauptvertreter des jüdiſchen Hellenismus. Wir haben ſchon früher die jüdiſche Diaſpora und ihre große Ausdehnung kennen gelernt und müſſen nun noch die Eigentümlichkeiten ihrer religiöſen und theologiſchen Vorſtellungen betrachten. Man darf freilich den Unterſchied zwiſchen den breiten Maſſen der Diaſpora und dem paläſtiniſchen Judentum nicht zu groß faſſen, etwa die Diaſporajuden zu halben Griechen machen gegenüber dem rabbiniſch gelenkten Judentume des Mutterlandes. Auch in Paläſtina gab es Hellenismus, und der Jude blieb ein Jude, wo immer er in der Welt war. In der Gemeinde fand er den Anſchluß an ſeine Volks- und Glaubensgenoſſen, und in der Synagoge, auch in der der Diaſpora, wurde die geſamte religiöſe Überlieferung eifrig gepflegt. Das Judentum der Zerſtreuung hatte ſeine Phariſäer wie das im Lande gebliebene; ängſtlich genug beobachtete auch der Diaſporajude das Zeremonialgeſetz, das ihn vom unbefangenen Verkehr mit dem Heidentum ausſchloß. Von ſeiten des Staates war überdies Gelegenheit gegeben, die Verunreinigung durch das offizielle Heidentum zu vermeiden: die Juden waren von der Teilnahme an den ſtaatlichen Kulthandlungen, vor allem vom Kaiſerkult befreit, ſie hatten das Privileg der ἀστρατεία, d. h. ſie waren auch als römiſche Bürger vom Militärdienſt ausgenommen, und ſie brauchten am Sabbat nicht vor Gericht zu erſcheinen.

Aber trotz ſolcher Gleichheit zwiſchen Diaſpora und Mutterland ſind doch auch tiefgreifende Unterſchiede nicht ausgeblieben. Die griechiſche Sprache im Gottesdienſt, die LXX-Überſetzung, der ſtete Verkehr mit den Griechen, die Proſelyten innerhalb der eigenen Gemeinſchaft — alles dies mußte mit Notwendigkeit mildernd und abſchleifend wirken. Eine ſchmale Ausleſe, eine Oberſchicht der Diaſpora, hat ſich ſogar an der griechiſchen Literatur beteiligt, Bücher geſchrieben, die für die breitere Öffentlichkeit beſtimmt waren; dieſe Kreiſe ſind verhältnismäßig ſtark auf das Griechentum eingegangen. Die Schriften Philos von Alexandria ſind hier an erſter Stelle zu nennen, weiter das Buch, das als die Weisheit Salomos Aufnahme im Kanon der LXX gefunden hat, ſodann der ſogenannte Ariſteasbrief, das 4. Makkabäerbuch, das pſeudophokylideiſche Gedicht, gewiſſe Teile der ſibylliniſchen Bücher, namentlich das 3. und das kurze 4. Buch, auch die Fragmente des Ariſtobulos bei Euſebius und Clemens von Alexandria (wenn ſie echt ſind). Alexandria mit ſeiner ſtarken und zum Teil ſozial gehobenen jüdiſcher Bevölkerung, mit ſeiner Bedeutung, die es andrerſeits als eine geiſtig führende Stadt im helleniſtiſchen Oſten gehabt hat, iſt der Ort geweſen, in dem ſich das Judentum mit dem Hellenismus in Austauſch ſetzte. Für das eigentliche Urchriſtentum hat dieſer jüdiſch-alexandriniſche Hellenismus keine allzu große Bedeutung gehabt; nur in der Bibelauslegung, in der Allegoreſe, finden ſich weitgehende Ähnlichkeiten, nicht ſo ſehr in den Sachen als in der Methode. Erſt ſpäter, als das Chriſtentum literaturfähig wurde und ſich an die größere gebildete griechiſche Öffent-

lichkeit wandte (Apologeten, Clemens von Alexandria, Origenes und Spätere, wie Eusebius), benutzte es die Brücke, die bereits das Diasporajudentum zum Griechentum geschlagen hatte; die Christen haben dann auch Philo, den das Judentum selber hatte fallen lassen, als einen der Ihrigen angesehen; die Überlieferung seiner wie auch anderer der obengenannten Schriften ist nicht durch die Juden, sondern durch die Christen erfolgt.

2. Einfluß des Griechentums. In dem jüdischen Hellenismus, wie ihn Philo und seine Genossen vertreten, hat die griechische Philosophie, haben vor allem die Stoa und der Platonismus auf das Judentum eingewirkt. Im Weltbild und im Gottesbegriff, in der Ethik und in der Mystik zeigt sich diese Einwirkung. Das Judentum wird verklärt, seine Anschauungen werden stark in die religiösen Anschauungen, auch in die Kunstsprache der griechischen Philosophie umgemodelt. Als die eigentlich wertvollen Stücke der jüdischen Religion werden die bildlose Verehrung des rein geistig gefaßten Weltschöpfers, die Tugendlehre, die hellenisiert wurde, und die Aussicht auf eine sichere Vergeltung im Jenseits verkündet. γνῶσις, Erkenntnis, nämlich Gottes und seines Willens, und ζωή, ewiges Leben, hat schon das hellenistische Judentum in einer Formel zusammengestellt, die das Christentum dann übernommen hat. Daß der jüdische Kult für diese Betrachtung zurücktrat, ist selbstverständlich: die Diaspora hat ohnehin wenig Beziehungen zu ihm gehabt. Das Zeremonialgesetz wird keineswegs für ungültig erklärt, alle Vorschriften über Speise, Trank, Berührungen, Sabbate, Gewandquasten und Gebetsriemen sollen von den Juden im Wortverstande gehalten werden; aber neben und hinter ihnen ist noch ein tieferer Sinn zu erkennen, der geistiger Art ist. Die erlaubten Vögel, Tauben, Hühner, Gänse, sind zahm und nähren sich von Körnern und Früchten, die verbotenen sind wild- und fleischfressend: das deutet an, daß die, denen das Gesetz gegeben ist, in ihrer Seele Gerechtigkeit pflegen und niemand vergewaltigen sollen. Zweihufige Tiere mit gespaltenen Klauen sind zu essen erlaubt; das bedeutet: man muß bei allen Handlungen zu unterscheiden wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Auch stellt Zweihufigkeit und Wiederkäuen für die Einsichtigen die Erinnerung dar (vgl. schon den Aristeasbrief 139—171). Die messianischen apokalyptischen Erwartungen, die in griechisch bestimmter Umgebung zu kraß im Inhalt, zu barbarisch in der Form schienen, traten zurück hinter rein individualistischen Zukunftshoffnungen, die das Schicksal der Seele gleich nach dem Tode im Jenseits zur Entscheidung kommen ließen und die Auferstehung des Fleisches verwarfen.

Auch im Gesamtaufriß der Frömmigkeit und des Weltbildes und in vielen Einzelheiten zeigt sich der griechische Einfluß. Man sieht ihn überaus deutlich bei Philo, aber auch in andern der obengenannten Schriften tritt er zutage. Es ist ein Einfluß sowohl der griechischen Philosophie wie auch der griechischen Frömmigkeit. Streng dualistisch wird auch hier das Weltbild; der Dualismus ist aber nicht der von Gott und Satan,

sondern der von Gott und Welt, von Geist und Stoff, im Menschen der von Fleisch und Seele (Vernunft). Gott wird wesentlich mit entschränkenden Prädikaten (via negationis) gefaßt als der schlechthin Erhabene, der auch den Frommen unerreichbar und unfaßbar ist. Zwischen ihm und der sichtbaren Welt steht eine intellegible Welt der Geister, göttlicher Kräfte und göttlicher Hypostasen, und der Engelglaube der jüdischen Mythologie wird auf diese Zwischenwelt gedeutet, die aber in ihrem Wesen die platonische Welt der Ideen und die Fülle der stoischen Gotteskräfte, der Logoi, ist. An der Spitze der göttlichen Kräfte (Logoi), sie alle zusammenfassend, steht der göttliche Logos schlechthin, der μονογενής, das Geisteswesen, das das All durchdringt, Schöpfung und Offenbarung vermittelt. Die Menschenseelen sind präexistent, im Kerker des Leibes eingeschlossen, aus dem sie sich heraussehnen in ihre wahre Heimat, zu der sie zurückkehren sollen. Durch Enthaltung von der Welt, durch die Bezähmung der Triebe bereiten sie sich darauf vor. Aber zum eigenen Willen und zu der eigenen Kraft muß immer auch als Bestes die göttliche Gnade von oben herab kommen. Und das Höchste, was nur in wenigen seligen Augenblicken dem Vollkommenen zuteil wird, das Schauen Gottes, wird in der gottgewirkten Ekstase erreicht: in der Begeisterung, wenn die Seele nicht mehr bei sich selber weilt, von himmlischer Liebe bis zum „Wahnsinn" erregt, wird sie von Gott, dem wahrhaft Seienden, ergriffen und zu ihm emporgezogen.

Der Einfluß des griechischen Denkens und der Mysterienfrömmigkeit, vor allem der Mystik Platos in all diesem ist klar. Aber trotzdem haben diese Alexandriner, selbst ein Philo, den Zusammenhang ihrer Religion mit dem Judentum nicht zerrissen. Daß sie das Zeremonialgesetz auch im Wortverstande hielten, hörten wir bereits. Sie stehen auch fest zu dem Glauben, daß die für den Menschen vollkommenste Offenbarung des Göttlichen in Israel erfolgt ist; Israel ist das Volk Gottes und des Logos, das wahrhaft weise und philosophische Volk. Das AT, vor allem der Pentateuch, ist die Quelle aller rechten Gotteserkenntnis, die Quelle auch aller wahren Tugendübung. Sogar die Philosophie und die Ethik der Griechen sind aus dem Pentateuch geflossen, die griechischen Weisen und Dichter haben aus Moses, dem viel Älteren, geschöpft; ein Gedanke, den die christliche Apologetik der späteren Jahrhunderte sehr oft wiederholt hat.

3. Die allegorische Auslegung. Nun ist klar, daß man nicht ohne weiteres die Lehren Platons und der Stoa in den Erzählungen von der Weltschöpfung und den Patriarchen oder in den Gesetzesvorschriften entdecken kann. Wenn das AT die Quelle aller Philosophie, Gotteserkenntnis und Tugendlehre sein soll, muß man im Besitz einer eigenartigen Auslegekunst sein. Und eine solche hatten die Alexandriner und überhaupt die hellenistischen Juden in ihrer allegorischen Auslegung der LXX. Sie hatten diese Kunst nicht erfunden, sondern von den Griechen übernommen. Die Stoa hatte mit dieser Methode die alten, den Späteren oft so anstößigen Göttergeschichten umgedeutet und

hinter dem für sie unannehmbaren Wortsinn tiefe, verborgene Weisheit, kosmologische und ethische Wahrheiten gefunden; sie hatte auch die Namen und Gestalten der Götter allegorisch-symbolisch behandelt. Beispiele: Zeus kommt von ζῆν, weil er die lebendige Ursache des Alls ist; der Akkusativ Δία zeigt an, daß durch (διά) ihn alles entsteht und erhalten wird; Hera ist ἀήρ; Hephaistos ist das irdische Feuer: daß er von Zeus vom Olymp heruntergeworfen wird, deutet auf die Herkunft des Feuers von oben her, und daß er am hölzernen Stabe hinkt, weist auf die Nährung des Feuers durch das Holz hin u. a. m. (Das Lesen von ein paar Seiten in des Stoikers Cornutus Theologiae graecae compendium gibt eine gute Anschauung der stoischen Allegorese). Diese Methode der Auslegung haben die jüdischen Hellenisten von der Stoa übernommen; der schon oben genannte Aristobulos, der vor 150 v. Chr. schrieb, ist — wenn die erhaltenen Fragmente echt sind — der erste, der sie anwendet. Philo handhabt sie ausgiebig und mit großer Sicherheit auf Schritt und Tritt; sein wissenschaftliches Hauptwerk, dessen erhaltene Teile die drei ersten Bände der Ausgabe von Cohn-Wendland füllen, ist eine allegorische Auslegung zu ausgewählten Stellen der Genesis. Auch in den meisten seiner übrigen Schriften (Vita Mosis, de Abrahamo, de Josepho u. a.) befolgt er die gleiche Methode der Schriftauslegung. Da sind die vier Flüsse des Paradieses die vier Kardinaltugenden, Abraham ist der wahre Weise, der Chaldäa, den Sternendienst, verläßt, um dem wahren Gotte zu dienen; sein Streit mit den fünf Königen ist der Kampf der Vernunft gegen die fünf Sinne. Israel in Ägypten ist der Geist in den Fesseln der Materie; Ägypten ist nämlich die niedere, sinnliche Welt, weil es allein von allen Ländern der Erde nicht durch himmlischen Regen, sondern von unten her, durch den Nil, fruchtbar gemacht wird. Alle anthropomorphischen und anthropopathischen Aussagen des AT.s über den Volksgott Jahwe, den zornigen und eifrigen, der zur Erde herabsteigt, werden vergeistigt usf. In der Auslegungskunst hat der jüdische Hellenismus ungemein stark auf die christliche Theologie eingewirkt, die das AT auch nicht brauchen konnte, wenn sie es nicht allegorisch auslegen durfte. Am weitesten gehen in dieser Art von Interpretation unter den frühkirchlichen Schriften der Barnabasbrief und Justin, auch der Hebr-Brief ist stark darin; aber schon Paulus hat sie (1 Kor 9 9 mit der Begründung: Gott kümmert sich nicht um die Ochsen!). Die allegorische Auslegung hat eine überaus lange und weitverzweigte Geschichte in der Kirche gehabt und steht bis auf den heutigen Tag in Blüte bei den drei christlichen Hauptbekenntnissen trotz ihrer Ablehnung durch die Reformation, ist auch, mutatis mutandis, auf das NT angewandt worden, wo vor allem die Wundererzählungen und die Gleichnisse Jesu unter ihr zu leiden hatten.

§ 45. Quellen und Literatur

1. Die Quellen. Mit der Geschichte und vor allem mit der Religion des Judentums im ntlichen Zeitalter sich wenigstens im großen und ganzen vertraut zu machen, ist für den, der die Anfänge unserer Religion wissenschaftlich erkennen will, von ganz besonderer Bedeutung. Zu beginnen ist auch hier mit den Quellen. Die beiden Hauptquellen für die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitraume von der Makkabäererhebung bis zur Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 sind leicht zugänglich. Den Zeitraum von 175—135 behandelt das 1 Makkabäerbuch. In den 16 Kapiteln der nicht umfangreichen Schrift werden die Schicksale des Mattathias und seiner Söhne bis zum Beginn der Hohenpriesterschaft seines Enkels Johannes Hyrkanus geschildert. Das Buch, griechisch erhalten in der LXX, geht auf ein verlorenes hebräisches (aramäisches?) Original zurück und wird etwa 100—70 v. Chr. geschrieben sein (literarkritische Einleitung, Übersetzung und kurze Erklärung bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.s Bd. I, S. 24—81). Das Buch ist, im ganzen genommen, eine sehr gute Geschichtsquelle und übertrifft weit das 2 Makkabäerbuch, das nur den Zeitraum 176—161 historisch behandelt und über die Vorgeschichte des Aufstandes einige wertvolle Nachrichten bringt (3 Makk ist Legende und spielt auf ägyptischem Boden zur Zeit des Ptolemäus IV., 221—204; 4 Makk ist eine „philosophische" Predigt über die Beherrschung der Triebe durch die Vernunft mit Verwendung einer Legende). — Die andre wichtige Geschichtsquelle sind die Schriften des Josephus (37/38 bis nach 100 n. Chr.). Vor allem kommen die sieben Bücher des „Jüdischen Krieges" in Betracht, in dem Josephus die Geschichte von Antiochus IV. und der Makkabäer-Erhebung an bis zur Zerstörung Jerusalems und der vollständigen Niederwerfung des jüdischen Aufstandes unter Vespasian unter Benutzung wertvoller zeitgenössischer Quellen behandelt. Das Buch ist noch unter Vespasian vollendet. Sein zweites, viel umfangreicheres Werk ist die Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία „Jüdische Geschichte", Antiquitates Judaicae, die in 20 Büchern von Adam bis zum Ausbruch des Aufstandes im Jahre 66 unter der Prokuratur des Gessius Florus führt. In der ersten Hälfte des Werkes schöpft Josephus aus dem AT; hier ist seine Umgestaltung des alten Stoffes für das gebildete Judentum seiner Zeit charakteristisch. Von Nehemia bis Antiochus IV. bringt er eine ganz dünne, meist wertlose Überlieferung; erst in XII 6 setzt die historisch bedeutsame Erzählung, wieder mit Antiochus IV. und den Makkabäern, ein. Sie läuft der Darstellung des „Jüdischen Krieges" I 1—II 14 parallel bis zum Jahre 66 n. Chr., zeigt aber im einzelnen viele Abweichungen und ist im ganzen lange nicht so sorgfältig gearbeitet wie der Jüdische Krieg, wenn sie auch den Ereignissen, namentlich der Herodäerzeit, viel mehr Raum gewährt. Die Archäologie ist nach ihrer Schlußbemerkung XX 12 im 13. Jahre Domitians beendet worden, d. h. also 93—94. In die Geschichte des jüdischen Aufstandes und der Zer-

störung Jerusalems führt auch die Selbstbiographie (Vita) des Josephus ein; eine unangenehme Verherrlichung seiner Person, während die 4. seiner uns erhaltenen Schriften, die Streitschrift gegen den Apion, als Apologetik des Judentums wertvoll ist. Des Josephus Werke sind, wie schon gesagt, unsere Hauptquelle für die Geschichte des jüdischen Volkes im ntlichen Zeitalter; ohne ihn wäre es ganz unmöglich, diese Geschichte zu schreiben. (Ausgabe von B. Niese, 1887—1895, eine brauchbare Übersetzung der beiden Hauptwerke von H. Clementz in der Hendelschen Bibliothek, 1899 f.) Jeder, der sich mit dem NT wissenschaftlich beschäftigt, möge mindestens in der Übersetzung den 2. Teil der Archäologie und vor allem den Jüdischen Krieg lesen! — Die übrigen Quellen der jüdischen Zeitgeschichte sind kurze Nachrichten bei griechischen und römischen Klassikern, in der unten noch näher bezeichneten jüdisch-rabbinischen Literatur, auch bei Philo, weiter Inschriften und Münzen. Das 5. Buch der „Historien" des Tacitus, in dem er so ausführlich die Schilderung des Judenvolkes und seines Unterganges beginnt 1—12, ist leider nicht vollständig erhalten.

Für die Geschichte der Frömmigkeit und Theologie des Spätjudentums kommt neben den Geschichtsquellen vor allen Dingen das Alte Testament, die Grundlage der gesamten jüdischen Religion und Theologie in Betracht. Vom Ganzen, von Gesetz, Propheten, Psalmen muß natürlich jeder eine unmittelbare Anschauung haben, der an das NT herangeht; es gibt aber auch im AT Stücke, die erst in den letzten Jahrhunderten vor der neutestamentlichen Zeit entstanden sind. Von größtem Nutzen für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den ntlichen Büchern ist es, die griechische Übersetzung des AT.s, die Septuaginta, zu lesen; Formen, Wörter, Begriffe, Anschauungen, die heilige Geschichte, Theologie und Religion des Urchristentums werden an vielen Stellen nur dem klar, der sich mit der LXX vertraut gemacht hat. Sie ist die Bibel des Urchristentums gewesen und für dieses, wie für das Diasporajudentum, die Grundlage aller literarischen Betätigung geworden. Wertvoll ist auch in mannigfacher Hinsicht die Legende ihrer Entstehung durch die 70 Übersetzer, wie sie der „Brief des Aristeas" bietet (Ausgabe von P. Wendland 1900; Übersetzung in Kautzsch, Pseudepigraphen).

Neben das AT im Texte und Kanon der LXX (also mit den Apokryphen, wie Makk, Tobit, Judith, Sirach, Weish Salomos, diese besonders wichtig) tritt als sehr bedeutsam eine Reihe von jüdischen Apokalypsen. In ihnen sind uns Zeugnisse für die messianisch-eschatologische Hoffnung des Judentums erhalten; auch für die Kenntnis des Weltbildes, der Kosmologie, der Vorstellungen von Engeln und Dämonen, sind sie wichtig. Die älteste Apokalypse ist noch in's AT gekommen (zur Zeit der Makkabäer): das Danielbuch. Die drei bedeutendsten unter den außerkanonischen sind das äthiopische Henochbuch, die Esraapokalypse (4 Esra) und die syrische Baruchapokalypse. (Man findet sie in deutscher Übersetzung in Kautzsch, Pseudepigraphen.) Das

ursprünglich wohl aramäisch geschriebene Henochbuch, von dem wir neben der äthiopischen Übersetzung auch griechische Bruchstücke haben, stammt aus vorchristlicher Zeit und ist, nicht auf einmal, etwa 160 oder 135 bis 63 entstanden. (Es gibt auch ein slawisch erhaltenes Henochbuch, das einer etwas jüngeren Zeit angehört und wesentlich eine Schilderung der sieben Himmel und vieler astrologischen „Geheimnisse" enthält, übersetzt von N. Bonwetsch, Die Bücher der Geheimnisse Henochs, 1922.) Die beiden andern obengenannten Apokalypsen sind nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschrieben, 4 Esra unter Domitian, Baruch wohl etwas später und noch vor dem Barn, also vor 130 etwa (s. S. 101). 4 Esra ist in seinem 1. Teile (Vision 1—4) ein tief ergreifendes Zeugnis einer feinen pharisäischen Frömmigkeit von einer im Spätjudentum nicht wieder erreichten Höhe. Wer Paulus, den Pharisäer und Apostel, recht verstehen und würdigen will, muß, um der Verwandtschaft und um des Gegensatzes willen, unbedingt dieses Buch lesen. Wer Daniel, Henoch, 4 Esra, auch Baruch kennt, hat für das Verständnis des Urchristentums viel gewonnen. Von geringerer Bedeutung, aber doch auch wichtig sind die Testamente der zwölf Patriarchen, eine ursprünglich jüdische, nur leicht überarbeitete Schrift (griech. herausgeg. von Charles, 1908; Übersetzung bei Kautzsch, Pseudepigraphen). Das Buch, das wohl erst in nachchristlicher Zeit entstanden ist, enthält neben viel haggadischem Stoff ausführliche Moralpredigt und nur verhältnismäßig wenig Apokalyptisches. Hingegen tritt dieses stärker hervor in den jüdischen Bestandteilen der Sibyllinischen Orakel (Gesamtausgabe von J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina, 1902). Die jüdischen Teile dieser aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzten Sammlung finden sich vor allem im 3., 4. und 5. Buche der Orakel (Übersetzung der wichtigsten Stücke bei Kautzsch). Wichtiger noch ist die Kenntnis der sogenannten Salomo-Psalmen, einer Sammlung von 18 Liedern aus der späteren Makkabäerzeit, die einen ausgezeichneten und wertvollen Einblick in die Stimmung und die Frömmigkeit der Pharisäerkreise in der Zeit etwa der Eroberung Jerusalems durch Pompejus geben. Die Pharisäer sind die Frommen und Gerechten, ihre Gegner, die Sadduzäer und ihr Anhang, überhaupt alles, was zu den Hasmonäern hält, sind die Gottlosen. Deutlich heben sich gewisse Eigentümlichkeiten der pharisäischen Frömmigkeit, und nicht die besten, heraus, ihre Selbstgefälligkeit und Werkgerechtigkeit, ihr hochmütiges Verurteilen der Gottlosen. Sehr stark tritt weiter die messianische Erwartung hervor, aus der besonders der 17. Psalm auch für die messianische Hoffnung Jesu wichtige Züge bietet. (Ausg. des griech. Textes von O. v. Gebhardt, Die Psalmen Salomos, 1895, Übersetzung bei Kautzsch.)

Das Pharisäer- und Schriftgelehrtentum hat aber noch sehr viel umfangreichere Zeugnisse und Denkmäler seiner Eigenart hinterlassen im Talmud. Kenntnis und Verwertung dieser ungemein weitläufigen rabbinischen Überlieferung wird von dem, der sich in selbständiger wissenschaftlicher Forschung mit dem ältesten Christentum beschäftigt, in irgend-

einem Maße gefordert werden müssen. Die Schwierigkeit liegt einmal in der Sprache und in den Sachen — der Talmud ist schwer zu verstehen, namentlich da er in einer sehr abgeschliffenen Schulsprache geschrieben ist, in der auf Schritt und Tritt von dem Wissenden viel ergänzt werden muß. Die Schwierigkeit liegt aber auch in dem Geiste der ganzen Überlieferung, in die unser abendländisches, griechisch geschultes Denken, auch unser religiöses Empfinden sich so schwer hineinschicken kann. Etwas, was uns ungemein fremd berührt, etwas, was wir in keiner Weise zu einem Stücke unserer eigenen Entwicklung machen können, redet aus dem Talmud zu uns, so daß zur Beschäftigung mit ihm eine große Selbstverleugnung gehört. Aber einen Einblick in talmudische Gelehrsamkeit und in die strenge, folgerichtig ausgebildete pharisäische Frömmigkeit kann sich auch der Student mit Hilfe der Literatur verschaffen. Eine sehr brauchbare, nicht umfangreiche Einführung ist die von H. L. Strack (Einleitung in Talmud und Midrasch, [5] 1921).

Mit der Entstehung des Talmud verhält es sich folgendermaßen. Zur Ergänzung des im AT, vor allem im Pentateuch, enthaltenen Gesetzes bildete sich ein reichgegliedertes Gewohnheitsrecht heraus. Dieses sehr umfangreiche Recht, das sich dem Fortschritte des Lebens, der sozialen und kulturellen Weiterentwicklung des palästinischen Judentums in den ersten Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt anpaßte, wurde zunächst mündlich weiter überliefert, dann gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. schriftlich niedergelegt. Es heißt Mischna (= Wiederholung, Lehre). Sie ist in neuhebräischer Sprache, nicht aramäisch, geschrieben. Ihr Redaktor war der berühmte Rabbi Jehuda Hannasi. Sie zerfällt in sechs Ordnungen (Sedarim) und in 63 Traktate und ist in doppelter Rezension erhalten, in einer palästinischen und in einer babylonischen. Ihre Fortsetzung, die „Tosephta" (Hinzufügung) enthält Aussprüche berühmter „Lehrer" „Tannaim" derselben Zeit, hat aber nicht die gleiche Würde erlangt wie die Mischna. Die Mischna wurde nun ihrerseits wieder zum Gegenstande gelehrter Betrachtung, Disputation, Erklärung und Ergänzung, und zwar sowohl in Palästina (Tiberias) als auch in Babylon. Das Ergebnis dieser Arbeit an der Mischna war die Gemara (= Vervollständigung). Die Rabbinen, die an ihr mehrere Generationen hindurch tätig waren, heißen im Unterschiede von den Tannaim die Amoräer (= Sprecher). Mischna und Gemara zusammen sind der Talmud (= Lehre). Der palästinische Talmud, „Jeruschalmi", ist in westaramäischer Sprache (d. h. natürlich mit Ausnahme der Mischna) geschrieben, der babylonische, „Babli", in ostaramäischer. Beide erhielten die Form, in der sie vorliegen, im wesentlichen zu Anfang des 5. Jh. Der Jeruschalmi behandelt 39 Traktate der Mischna, im Babli ist die Gemara zu $36^1/_2$ Traktaten erhalten. Der Babli ist aber dreimal so groß wie der Jeruschalmi. Er ist der eigentliche Talmud, und er hat auch im Westen die religiöse Überlieferung und Praxis der Juden bestimmt. (Näheres bei Strack.)

Zugänglich ist der Talmud in Übersetzungen. Für den minder wichtigen Jeruschalmi nenne ich M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem

traduit, 11 Bände, Paris 1871—1889, I ²1890, für den Babli L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud, seit 1897 (Text und Übersetzung). Eine neue Ausgabe dieser Übersetzung beginnt soeben (1929) zu erscheinen (12 Bde). Von der Mischna gibt es auch einzelne Traktate in Textausgaben und Übersetzungen, von denen auch der Student sich manche anschaffen kann. Für den jungen Theologen kommen in Betracht: H. L. Strack, Ausgewählte Mischnatraktate, seit 1888 erscheinend (Text, Übersetzung und Erklärung); P. Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate, Tübingen 1905 ff.; umfangreicher und teurer ist G. Beer und O. Holtzmann, Die Mischna, seit 1912 erscheinend (hebräischer Text, Übersetzung und Erklärung), soll alle 63 Traktate der Mischna bringen und wird ein sehr wertvolles Hilfsmittel zum Talmudstudium des christlichen Theologen werden. Vor allem sind die Traktate Pirqe 'aboth, Berachoth und Schabbath zu lesen (in der Fiebigschen Sammlung Heft 2, 3 und 5).

Wer sich mit Hilfe dieser Quellen einen Einblick in das pharisäische Gerechtigkeitsideal und in die Gesetzeskasuistik der Pharisäer verschafft hat, möge es nicht versäumen, sich auch eine Vorstellung vom jüdischen Gebete zu bilden. Die Gebete des Spätjudentums sind ohne Zweifel die beste und würdigste Äußerung seiner Frömmigkeit, so sehr auch das Gebet selber wieder in Kasuistik und Werkgerechtigkeit eingespannt ist. Der eben erwähnte Traktat Berachoth gibt eine ausgezeichnete Anschauung davon. Die hauptsächlichsten jüdischen Gebete, die jetzt noch gebetet werden und in ihren wesentlichen Teilen bis in die Zeit der Tannaiten (also vor 200 n. Chr.) hinaufreichen, stehen in Übersetzung im Anhang zu Fiebigs Übersetzung des Traktates Berachoth, ihren hebräischen Text (mit Anmerkungen und Einleitungen) findet man bei W. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete (Lietzmanns Kleine Texte, H. 58). Eine sehr nützliche Zusammenstellung des ganzen jüdischen Gottesdienstes mit Übersetzung der wichtigsten Texte gibt P. Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart, 1916 (Religionsgesch. Volksbücher, 2. Reihe, H. 21. 22).

Wertvolle Parallelen aus dem Talmud zum ganzen NT enthält der „Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch" von H. L. Strack und P. Billerbeck, 4 Bde, 1922 ff. Zu den Gleichnissen Jesu benutze man P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904; zu den Wundern eine belehrende Zusammenstellung rabbinischer Wundergeschichten von demselben Gelehrten in Lietzmanns „Kl. Texten" Nr. 78 und seine Schrift: Jüdische Wundergeschichten, 1911.

Endlich gilt es auch für den Studenten, noch einen Einblick in Philos Schriften zu tun, weil sie die stärkste Beeinflussung eines geistig hochstehenden Diasporajudentums durch griechisches Geistesleben darstellen und für das Verständnis des NT.s unentbehrlich sind. Die beste Ausgabe ist die von L. Cohn und P. Wendland, Philonis Alexandrini opera, 6 Bände, 1896—1915, editio major mit textkritischem Apparat, editio minor Text allein). Auf ihr ruht auch eine neue Übersetzung von L. Cohn: Die Werke Philos von Alexandria, 4 Bde,

1919—23. Als 7. Bd. der großen Ausgabe erschienen 1926 wertvolle Indices I von H. Leisegang, die bei jeder Arbeit über Philo mit großem Nutzen einzusehen sind. Den einen und andern Abschnitt (Traktat) in dem umfassenden Kommentar zur Genesis (die ersten 3 Bände der genannten Ausgabe, mit Ausnahme der allerersten Schrift: De opificio mundi) kann jeder Student einmal vornehmen; welchen er auswählt, ist im Grunde gleich, die Methode Philos ist überall dieselbe; man nehme vielleicht Quod deus sit immutabilis oder Quis rerum divinarum heres sit; hinzu füge man noch De opificio mundi, an der Spitze des 1. Bandes, und eines der Stücke De Abrahamo, De Josepho oder De vita Mosis.

2. Literatur. Wir haben eine Reihe von Darstellungen der Geschichte und Religion des Spätjudentums, auch viele Einzeluntersuchungen. An erster Stelle ist zu nennen E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bände I [3] 1898, II, III [4] 1907, 1909, Register 1902. Ein Werk allergrößten, umfassenden Gelehrtenfleißes, das das ganze weitzerstreute Material zusammenbringt, die Hilfsliteratur nachweist, eine eingehende Darstellung des großen Stoffes und seiner Probleme gibt. Das Buch ist für den, der sich mit dem NT beschäftigt, unentbehrlich, es steht in jeder Seminarbibliothek. Die äußere Geschichte Palästinas, die Diaspora, die inneren Zustände des Judentums, die spätjüdische Literatur finden in ihm gründlichste Darstellung. Zur notwendigen Ergänzung nach der religionsgeschichtlichen Seite hin dient W. Bousset, Die Religion des Judentums im ntlichen Zeitalter. Diese grundlegende, aus den Quellen heraus geschöpfte Darstellung ist jetzt, von H. Greßmann neu bearbeitet, in Lietzmann's Handbuch übergegangen, [3] 1926. Weiter soll, um eine kürzere, meisterhafte Darstellung des Spätjudentums zu genießen, kein Theologe die Kapitel 16—23 in J. Wellhausens Israelitischer und jüdischer Geschichte, [8] 1921, ungelesen lassen. Andre gute Darbietungen der ntlichen Zeitgeschichte finden sich in O. Holtzmann, Ntliche Zeitgeschichte, [2] 1906, und A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander d. Gr. bis Hadrian, [3] 1925; in ganz knappen Zügen zeichnet W. Staerk, Ntliche Zeitgeschichte, [2] 1920 (Sammlung Göschen). Die neuste in mannigfacher Richtung ausgezeichnete Darstellung ist die von Eduard Meyer, Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret, [5] 1925 (Ursprung und Anfänge des Christentums II). Besondere Betonung des persischen Einflusses im Judentum. Zur Geschichte der Religion vgl. dann noch neben Bousset die nach vornhin weiter ausgreifende eingehende Darstellung von A. Bertholet, Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, 1911 (Band 2 von B. Stades Werke: Biblische Theologie des AT.s), und die der späteren Zeit gewidmete Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897, von F. Weber. Neuere Schriften über Philo sind: E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 1907, H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos, 1909 und H. Leisegang, Der heilige Geist, I. 1. Die

vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis, 1919.

Drittes Kapitel: Das Griechentum

§ 46. Die Religion des Synkretismus

1. Das Entstehen des Synkretismus. Die Völker des Mittelmeeres im weiten Ringe des Imperiums zusammengeschlossen, die herrschende Weltsprache das Griechische, auch die Bildung der höheren Schichten sehr stark griechisch beeinflußt — so hat sich uns schon an anderer Stelle (S. 2—4) das Bild der Welt gegeben, in die das Christentum eintrat. Aber dies Bild bedarf noch einer notwendigen Ergänzung. Die Zeit des Hellenismus, namentlich ihr zweiter, längerer Abschnitt, die Zeit des römischen Kaiserreiches, bedeutet keineswegs bloß eine geistige Beherrschung des Orients durch das herrschende Griechentum; sondern in ihr reckt sich auch der im Alexanderzuge niedergerungene Osten mit seinen angeborenen riesigen Kräften wieder in die Höhe, und die Bewegung, die von ihm ausgeht, dringt in starken Stößen nach Westen hin. Ägypten und der semitische Orient, später dann auch sehr stark der iranische Osten sind an dieser Weltbewegung beteiligt. So ist der Hellenismus ebenso eine Zeit weitgreifender Vergriechung des Morgenlandes wie auch umgekehrt eine Zeit stärkster Beeinflussung des Westens, d. h. hier überhaupt des antiken Europäertums, durch den Osten. Diese gegenseitige Beeinflussung der beiden Kulturen läßt sich sogleich und eindringlich bei Betrachtung der hellenistischen Religion zeigen.

Wenn auch das Griechentum sehr stark die geistige Führerschaft der Welt hat, wenn insonderheit die griechische Wissenschaft und Philosophie in einer Weise vorherrscht, daß es neben ihr keine andre gibt, so hat doch die Religion der Griechen keineswegs eine ähnliche überragende Stellung. Wohl hat die Diadochenzeit auch die Götter der Griechen in die weiten Länder des Ostens gebracht; die religiöse Eigenart der Zeit aber ist, auf die Massen gesehen, keineswegs die Verdrängung der einheimischen Religionen durch die griechische, sondern die Religionsmischung, der Synkretismus. Der religiöse Synkretismus ist im Osten auch nicht erst seit der hellenistischen Zeit zu beobachten, sondern er ist dort bedeutend älter. Religionsmischung hat es gegeben von Persien bis nach Ägypten, solange wir die Geschichte dieser Völker zurückverfolgen können. Schon das älteste Pantheon Babyloniens und Ägyptens ist durch Vermischung und Zusammenfügung einer Reihe alter Stadt- und Gaugötter entstanden. In den Austausch der Götter und Religionen ist dann nach Alexander d. Gr. das Griechentum eingetreten, hat neue Elemente hineingetragen, aber selber auch viel aus orientalischer Religion und Spekulation entlehnt. Ihm folgte das Römertum nach. Die politische Einheit brach zu gleicher Zeit mit der nationalen Selbständigkeit der Be-

siegten auch deren religiöse Abgeschlossenheit. Die Götter des Siegers zogen in die unterworfenen Staaten und Städte ein, sie hatten sich durch das Gottesurteil des Erfolges als die stärkeren bewiesen: victrix causa deis placuit. Aber umgekehrt wirkt auch die Religion des besiegten Landes auf den Sieger ein. Kommt er in das Land, in dem die fremden Götter, an deren Wirklichkeit er nicht zweifelt, zu Hause sind und herrschen, so verehrt er sie in ihrem Gebiete, er ruft und ladet sie auch wohl zu sich ein (vgl. die „Evokationsformel" Macrobius, Saturnalien III 9 7ff., bei Lehmann-Haas (s. u. § 49 1). Die gleiche Erscheinung zeigt sich, wenn friedlicher Verkehr durch Kolonisation die Völker aneinanderbringt.

2. Eigenart der synkretistischen Frömmigkeit. Äußerlich angesehen ergibt sich als Bild des Synkretismus dies: die alten Kulte und Götter sind in ihren Stammländern, wo sie fest verwurzelt sind, noch lebendig, aber die alten Grenzen haben sich verrückt, die Religionen haben sich ineinander und übereinander geschoben, und in den Ländern und auf den Inseln des Mittelmeeres ist ein Durcheinanderwogen der verschiedensten Kulte zu beobachten. Schon in der Ptolemäerzeit sind die ägyptischen Götter über das Nilland weit hinausgewandert und bereits zur Zeit der Republik nach Rom gekommen. Ebenfalls schon lange vor der Kaiserzeit, in der Not des Hannibalkrieges, holte man die „große Mutter" aus Pessinus in Galatien nach Rom. Der wild-orgiastische Kult der phrygischen Götter, der Kybele und des Attis, drang weit vor im römischen Reiche, ebenso der der syrischen Hauptgöttin Atargatis, deren Kult uns Lucian, De dea Syria, schildert. In ihrem Gefolge erscheint dann Adonis. Auch andre semitische Götter ziehen in den Westen; die jüdische Propaganda, deren Macht und Ausdehnung wir bereits kennen, ist ebenfalls in diese Reihe einzustellen. Alle semitischen Götter aber überstrahlt der letzte große Gott, der aus dem Osten kommt, Mithras, der „unbesiegbare" Sonnengott der Perser.

Innerlich bedeutet der Synkretismus die Angleichung der Götter und Religionen aneinander. Die Götter der verschiedenen Völker werden einander und den griechischen gleichgesetzt: Osiris = Attis = Adonis = Dionysos oder Isis = Magna Mater = Kybele = Astarte = Hera. Ihre Attribute wandern von einem Volke zum andern; auch in den Kulten und in den Orakeln ist die Angleichung zu beobachten. Was aber noch wichtiger ist: es entwickelt sich eine einheitliche religiöse Stimmung, die das eigentlich Treibende und Bezeichnende ist und sich mit jedem Kult verbinden kann, zugleich auch mit der religiös gestimmten Philosophie der Zeit enge Berührungen aufweist. Diese religiöse Haltung und das in ihr vorausgesetzte Weltbild ist das Ergebnis einer sehr langen Entwicklung, deren Einzelheiten niemals mehr genau zu erkennen sein werden, der Orient und die griechische Philosophie haben ihren Anteil daran gehabt. Charakteristische Züge begegnen uns in der Gnosis und im Christentum des 2. Jh. wieder, aber auch schon das ältere Christentum entbehrt sie nicht ganz. Als Hauptzüge seien herausgehoben: ein scharfer Dualismus im Makrokosmos (Gott und Welt) und im Mikrokosmos (Geist und

Leib), eine niedrige Einschätzung der Welt und der Materie und ihr gegenüber die Erhebung und Vergeistigung des Gottesbegriffes: der ἄγνωστος θεός; da die Verbindung von Geist und Leib widernatürlich ist, muß sie gelöst werden; die Erlösung, d. h. die Rückkehr des Geistes in seine wahre Heimat, erfolgt durch Erkenntnis, die auf Offenbarung ruht (γνῶσις) und durch Weihen (Sakramente, Mysterien), die die Seele entsühnen und ihr eine reale, göttliche Kraft zuführen; die Erlösung erfolgt nicht durch sittliches Handeln, aus eigener Kraft kann die Seele den Rückweg nicht finden; die Erlösung muß ihr von oben her zuteil werden, durch göttliche Gnade, ein Erlösergott oder ein Heros ist der Träger dieser Gnade, das Heil wird bei diesem Retter gesucht; für den in die Materie, den Leib, eingekerkerten Geist gilt es, die Knechtschaft der Materie möglichst wenig auf sich zu nehmen, sich „rein" zu machen, das geschieht aber durch die Askese; das Schicksal des einzelnen entscheidet sich alsbald nach seinem Tode, nicht erst in einem Weltgericht, die Seele, das Pneuma, das Göttliche im Menschen kehrt heim. „Seele, Gott, Erkenntnis, Entsühnung, Askese, Erlösung, ewiges Leben, demgemäß Individualismus und Menschentum an Stelle des Nationalismus: das sind die erhabenen . . . Gedanken, die als der Niederschlag tiefer innerer und äußerer Bewegungen, als das Produkt der Arbeit großer Geister und als die Sublimierung aller Kulte in der Kaiserzeit lebendig und eine Macht waren. Wo es wirkliche Religion gab, da atmete sie in diesem Kreise von Erfahrung und Gedanken" (Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, ⁴1924, I 36). Das ist auch der Glaube, in dem in den Mysterienreligionen das Sakrament genossen und die Erkenntnis gepflegt wurde, freilich nur von den Geistigsten, Besten, die daran teilnahmen.

3. Mysterien. Solcher Mysterienreligionen kennen wir aus der Zeit des Hellenismus eine ganze Reihe, so schmerzlich lückenhaft auch unsere Überlieferung von ihnen ist. Sie lebten in geschlossenen Kultvereinen, zu denen nur der *Eingeweihte* Zutritt hat und deren Kultübungen der Außenwelt gegenüber als Geheimnis gehütet werden. Eigentümlich ist ihnen die Hoffnung auf ein besseres Los im *Jenseits*, das sie denen in Aussicht stellen, die sich einweihen lassen (μύεσθαι). Die Ausrüstung für das Jenseits besteht einmal in der wahren Lehre, der Offenbarung, der „Erkenntnis", die sie den Einzuweihenden zuteil werden lassen, und die sich auf die Art und das Los der Seelen im Jenseits beziehen, sodann aber in den „*Weihen*", den geheimnisvollen Sakramentsriten, die an dem Neulinge, doch auch in steter Wiederholung an den Vollgliedern vorgenommen werden und deren Sinn „Erleuchtung", „Reinigung", „Wiedergeburt", „Neuschöpfung", „Vergottung" ist; alle diese Begriffe entstammen diesen Religionen. Alte, primitive Religionen, in denen sich der Mensch durch Blut und Öl, durch Genießen des Gottes im Rauschtrank wie in der Opferspeise mit ihm vereinigen wollte, wachten in den verschiedenen Mysterienreligionen zu neuem Leben auf, haben sich aber zu gleicher Zeit dadurch umgewandelt, daß nun nicht mehr die

Kraft oder der Zauber der Gottheit für dieses Leben, sondern ewige Seligkeit, ungebrochenes Leben im Jenseits durch das Einswerden mit Gottheiten gesucht wird, die als Menschen lebten, litten, starben und in der Unterwelt weilten, um dann als Götter wieder aufzuleben und ein ungetrübtes erhöhtes Leben zu führen. Zum Teil gelten als Mittler der Weihen auch Heroen der Vorzeit, die starben, wieder zum Leben erweckt und zu den Göttern entrückt wurden.

Unter den Griechen waren die Mysterien schon lange vor der Zeit des großen Synkretismus bekannt: sie schlossen sich an den Namen und das Schicksal des Orpheus und des Dionysos an, deren Kult schon in ältester Zeit aus dem Ausland (Osten?) über Thrakien kam. Weiter wurde bei den Griechen der uralte chthonische Kult zu Eleusis in eine Mysterienfeier umgedeutet, an der die Teilnahme Unsterblichkeit und seliges Leben bringen sollte. Von den sicher orientalischen Mysterien sind die frühesten die von Isis und Osiris. Osiris ist wohl ursprünglich ein alter Vegetationsgott, der stirbt, zur Unterwelt fährt und wieder zum Leben kommt. So konnten die Gedanken von Sterben und Leben sich an ihn ansetzen wie an den phrygischen Attis und den syrischen Adonis. Auch die Mysterien der Magna Mater und des Mithras zeigen verwandte Züge. Eine Mysterientheologie, zu der aber noch kein entsprechender Kultverein nachgewiesen ist, ist die des dreimal großen Hermes (trismegistos), in der der offenbarende Gott der ägyptische Tot (= Hermes) ist und in der ein großer Heiland-Prophet die Offenbarung übermittelt. Leider sind die erhaltenen Schriften des Corpus Hermeticum sehr spät (3. bis 4. Jh. n. Chr.), und die Untersuchung über das wohl bedeutend höhere Alter des Systems ist noch nicht geklärt. Ein „iranisches Erlösungsmysterium" von dem Anthropos und der Psyche will R. Reitzenstein vornehmlich in den Gatha's des Zarathustra entdeckt haben, das weithin und grundlegend die Mysterienfrömmigkeit beeinflußt haben soll. Doch kann hier auch das umgekehrte Verhältnis zu den Mysterien in den (für das Altertum recht späten) Zarathustraworten vorliegen. — Im ganzen werden die Fragen, die das Verhlätnis des Urchristentums zu den Mysterien betreffen, gegenwärtig viel behandelt; Hauptfragen der ntlichen Wissenschaft liegen auf diesem Gebiete. Jesus gehört freilich ganz und gar nicht in die Mysterienfrömmigkeit hinein; Paulus und Johannes dagegen zeigen starke Berührungen mit ihr. Wie sind diese (z. B. Lehre und Vorstellung vom Gottmenschen, von Pneuma, Askese, Erlösung und Vergottung, Gottesschau und unio mystica mit Christus oder mit Gott) zu beurteilen? Liegt analoge Entwicklung oder wirkliche Verwandtschaft vor? Und wie weit geht diese über die Namen hinaus zu den Sachen? — Darüber, daß die Mysterienfrömmigkeit und der Synkretismus auf das spätere Christentum eine ungemeine Einwirkung gehabt haben, besteht kein Streit. Die spätere kirchliche Frömmigkeit, namentlich des Ostens, ist geradezu eine Mysterienreligion geworden.

4. Die Apokalyptik. Schon früh ist auch die apokalyptische Frömmigkeit mit ihren Zukunftsweisfagungen nach dem Westen gewandert. Wie

wir in Israel bereits bei Amos Bekanntschaft mit ihr finden, so kennt in Griechenland schon Hesiod den Mythus vom goldenen Zeitalter, der nichts anderes als ein Stück apokalyptischer Geschichtsauffassung ist; die 4 Weltalter sind ja auch der Hintergrund, auf dem Daniels Prophezeiung von den 4 Weltreichen steht. Und schon in alter Zeit Griechenlands hat die „Sibylle", die durch ihren Beinamen die „erythräische" ihre orientalische Heimat verrät, mit Apollo in Delphi gekämpft, sich in Cumä, dem äußersten Vorposten des Griechentums, heimisch gemacht und von da aus noch am Ende der Königszeit Rom erobert. Sibyllinische Weissagung ist aber nie etwas anderes als Apokalyptik gewesen. — Auch auf nichtjüdischem Boden ist der Heilandsglaube (σωτήρ) ein Kennzeichen dieser Frömmigkeit, und seine Spuren sind in den Geburtsmythen nicht nur des Moses, sondern schon Sargons I. von Babylon, vielleicht auch des Osiris, in der Oedipussage wie in der Kyrusgeschichte zu finden. Sehr früh ist auch im Orient die ganze Terminologie des Heilands auf die Herrscher angewandt und zum Hofstil geworden; der Herrscherkult des Hellenismus hat dann diese Heilandstheologie durch die Länder bis hin nach Rom getragen (vgl. § 47 2f.).

5. Astrologie und Magie. In der Zeit des Hellenismus war nicht nur der Glaube im Anschwellen, sondern auch der Aberglaube. Vor allem sind Astrologie und Magie im Weltsynkretismus wieder aufgelebt; sie drangen im Gefolge der orientalischen Götter unwiderstehlich in den Westen. Die klassische Zeit des Griechentums hatte die Astrologie nicht gekannt; kaum schwache Spuren finden sich in ihr von dem Glauben, daß das Schicksal und die Art eines Menschen bestimmt werde durch die Stellung der Gestirne bei seiner Geburt. Erst zwischen Alexander und Augustus kämpft sich der Sternenglauben zu einem unbestrittenen Siege durch. Und mit der Astrologie kommt auch ihr lebendiger Träger, der Chaldaeus oder mathematicus, in die Länder des Mittelmeeres und findet lebhaften Zuspruch. Schon 139 v. Chr. wurden die Astrologen zum ersten Male aus Rom gewiesen. Eine sehr zahlreiche astrologische Literatur hat der Hellenismus geschaffen, sie ist zum guten Teile durch byzantinische Vermittlung auch erhalten. In die Theologie und Philosophie der Stoa ist die Astrologie, allerdings nicht ohne Widerspruch, eingedrungen: der Einfluß des Orients war in dieser Schule immer sehr stark. Der Glaube, daß die Gestirne mächtige belebte Wesen seien und daß ihr Einfluß Weltgestaltung und Menschenleben bestimme (κοσμοκράτορες Eph 6 12; ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου 1 Kor 2 8), entspricht einem starken Glauben an das Schicksal, das Fatum: die „leuchtenden Waffen der Heimarmene" sind eben die Gestirne.

Omnia fata regunt, certa stant omnia lege ist aber nur für die wenigsten Menschen ein Trost, für die allermeisten bedeutet es einen starken, unheimlichen Druck. Um ihm zu entgehen und um aus dem Gefühl herauszukommen, willenlos der Herrschaft von Schicksalsmächten verfallen zu sein, griff man zur Magie. Diese ist an sich kein Erzeugnis des Synkretismus, jedes Volk kennt von den Anfängen seiner Kultur

an Zauber und Zaubermittel, die meist mit einem ursprünglichen Animismus verbunden sind: Geister aller Stufen und von verschiedener Kraft sollen durch die Magie in den Dienst des Wissenden und Kundigen gezwungen werden; mit ihrer Hilfe will er den Zauber brechen, der auf ihm lastet, Glück, Gesundheit, Reichtum, Liebe, Kinder, des Feindes Mißerfolg und Vernichtung erlangen. In der Zeit des Hellenismus nimmt das Zauberwesen deshalb einen neuen Aufschwung, weil die höheren Religionen der Völker ins Wanken gerieten und die Philosophie als Rationalismus gescheitert erschien. In Zeiten, da eine tiefere Frömmigkeit erwachen will, kehrt auch immer uralter Aberglaube wieder. Und gerade jetzt wurde den Westländern neue Kenntnis der alten, hochentwickelten Magie des Ostens übermittelt; Babylon und vor allem Ägypten führen Zauber und Zaubermittel in die ganze Welt aus. Viele erhaltene kleine und große Zauberpapyri geben uns eine Vorstellung von diesem Zauberwesen. Im eigentlich griechischen Stammgebiet ist neben Thessalien besonders Ephesus als Sitz und Ausgangspunkt der Magie bekannt Apgsch 19 19f.

6. Der Wunderglaube. Die Magie setzt einen starken, ungebrochenen Wunderglauben voraus. Sie muß mit dem Hereingreifen übermenschlicher Mächte als etwas Alltäglichem und Sicherem rechnen. Und in der Tat: wenn wir an die breiten Massen der hellenistischen Welt herantreten, so finden wir sie ebenso und noch mehr als die Juden, die nach Paulus „Zeichen" verlangten 1 Kor 1 22, voll Wunderglaubens, schrankenloser, alles überspringender superstitio. Auch diese Zeit religiöser Erweckung hat bewiesen, daß das Wunder des Glaubens liebstes Kind ist. Selbst die oberen Schichten, die in der Bildung und Stimmung der Philosophie lebten, waren noch keineswegs über den Wunderglauben hinausgewachsen oder wieder in ihn zurückgefallen. Sogar in die ursprünglich stark rationale Stoa hatte er seit Posidonius († um 50 v. Chr.) wieder seinen Einzug gehalten. In einer so wundersüchtigen und offenbarungsgläubigen Gesellschaft wird dann weiter auch das Eingreifen der Gottheit in das Menschenleben durch Orakel, Zeichen, Ekstasen und Träume als etwas Gewöhnliches erlebt. Die Mantik blüht, auf Träume und Zeichen wird sorgfältig geachtet, zum Seher geht man und läßt sich von ihm Glücks- und Unglücksloſe erklären, oder man lauscht den göttlichen Stimmen, die im eigenen Inneren wach werden.

Das ist der Boden, auf dem wir das korinthische Christentum, wie es Paulus schildert, verständlich finden, desgleichen die breite und liebevolle Überlieferung der Wundergeschichten, wie sie in den Evangelien, auch in der Apgsch und vor allem in den apokryphen Apostelakten, vorliegen. Ekstase und Prophetie im alten Christentum gliedern sich, von hier aus angesehen, in das Zeitbild ein. Ein Schriftsteller wie Tacitus zählt die Prodigien auf, die sich bei der Eroberung Jerusalems ereigneten, nicht anders als der Jude Josephus (Tacit., Hist. V 13; Joseph., Jüd. Kr. VI 5 3); derselbe Tacitus erzählt an bekannter Stelle Hist. IV 81 zwei Wunder, die Vespasian in Alexandria verrichtete: diese Wunder erinnern auf das stärkste an evangelische Berichte. Sueton rahmt

das Leben der von ihm behandelten Kaiser in die Prodigien ein, die sich bei ihrer Geburt und bei ihrem Tode ereigneten (z. B. Cäsar 81, August. 94—98 u. a.), wie in den Evangelien Geburt und Tod des Gottessohnes von Wunderzeichen begleitet werden (Mt, Lk, vgl. auch Mk 15 38). Epiktet sagt Dissert.; III 22 22, die Verbannung könne dem wahren Kyniker nicht schaden, „denn wo immer ich hingehe, dort ist die Sonne, dort der Mond, dort die Sterne, dort sind Träume, Wahrzeichen, der Verkehr mit den Göttern".

§ 47. Der Kaiserkult

1. Die Reform des Augustus. Noch etwas Wichtiges müssen wir herausheben, ehe wir diese sehr kurzen Andeutungen über die Religion des späteren Hellenismus abbrechen. Rom selber konnte sich dem Synkretismus nicht entziehen. Schon am Ende der Republik ist die starke Erschütterung der einheimischen Religion unverkennbar, und noch in den Zeiten der Republik wurden von Staats wegen fremde Kulte in Rom eingeführt. Diesem Verfall der alten Religion der Väter sucht das Kaisertum zu wehren, wie es ja überhaupt sich bewußt war, einer langen, greuelvollen Zeit der Unruhe, des Bürgerkrieges und der allgemeinen Auflösung ein Ende zu machen. Es beginnt eine starke nationalrömische Bewegung, deren Ziel die Wiedererweckung der väterlichen Religion ist. Der Kaiser und seine Familie, der ganze Hof gehen mit gutem Beispiel voran, Augustus selber wird pontifex maximus, die Gesetzgebung greift ein, die Kunst und die Literatur stellen sich auch auf religiösem Gebiete in den Dienst nationalrömischer Ideale (Horaz, Carmen saeculare). Daß die Frömmigkeit des einzelnen Bürgers ihre Befriedigung noch in andern Kulten als dem der Staatsgötter und der Schutzgötter des julischen Hauses fand, machte dabei nichts aus; der Polytheismus ist duldsam, nur mußte der Bürger auch und vor allem den Göttern des römischen Staates seine Verehrung erweisen. Auch die Provinzialen behielten zwar ihre heimischen Götter bei, mußten aber den Göttern des Staates, wenn nötig, die gebührende Ehrfurcht im Kulte zeigen. Weigerung war ein schweres politisches Vergehen, war laesa majestas populi Romani. Durch diesen Kult der Staatsgötter Roms wurde ein einigendes religiöses Band um alle Bewohner des Imperiums geschlungen, und dieses selber erhielt eine religiöse Weihe. Bereits im 2. Jh. v. Chr. haben die kleinasiatischen Griechen begonnen, der göttlich verehrten Stadt, der diva Roma, Tempel zu erbauen und Opfer darzubringen. In der Zeit des Prinzipates aber kam dann ein Kult auf, der vor allen geeignet war, für alle Bewohner des Reiches, römische Bürger und Provinzialen, die Grundlage einer religiösen Einigung zu bilden, welchem Volk auch immer sie angehörten und welchen Göttern immer sie von Haus aus opferten. Das war der Kaiserkult.

2. Die Ursprünge des Herrscherkultes. Schon die klassische Zeit des Griechentums hatte die Vergötterung, die religiöse Verehrung von

Menschen gekannt, und zwar im Heroenkultus. Hervorragende Wohltäter des Staates, dann Städtegründer sind heroisiert worden, und auch in begrenzteren Kreisen sind teure und hochverdiente Menschen nach ihrem Tode als Heroen verehrt worden. Ein leuchtendes Beispiel dafür ist die Verehrung Platons in dem Kreise seiner ältesten Schüler; schon sein Neffe und Nachfolger in der Akademie, Speusippos, hat die Erzählung verbreitet, Platon sei der Sohn des Apollon gewesen. Auch ist bereits vor Alexander dem Großen den Hellenen der wahre Herrscher als halbgöttisch gezeichnet worden (in Platons Staat).

Im Orient ist die Verehrung lebender Menschen uralt. Die Herrscher sind bei den führenden Völkern des Ostens von göttlicher, nicht menschlicher Art. So gilt der Pharao, d. h. der jeweils herrschende König, nicht als Sohn seines Vaters, sondern des Sonnengottes, der ihn mit der irdischen Mutter gezeugt hat, und „der gute Gott" ist schon im alten Reiche, also von etwa 3000 ab, einer der häufigsten Titel des Königs. Ebensoweit hinauf läßt sich in Babylon der allgemeine Brauch verfolgen, den Herrschern und ihren Statuen göttliche Ehre zu erweisen. Später haben die Perser ihre Könige mit den Göttern zusammengebracht und sie dementsprechend verehrt. Alexanders Heldengestalt in ihrer Jugendlichkeit und Schönheit, mit seinem unerhörten, märchenhaften Siegeszuge, hat auf die Griechen wie auf die Orientalen einen gewaltigen Eindruck gemacht, von dessen Fortleben die Literatur aller Völker Zeugnis ablegt. Schon seine Zeitgenossen haben begonnen, seine Person ins Übermenschliche zu zeichnen. Hinzu kam weiter, daß Alexander als der Erbe der alten asiatischen Großkönige und der Pharaonen von den Orientalen ohne weiteres als Gott angebetet wurde und daß er diese Verehrung annahm. Nach seinem Tode sind die Diadochen auch hierin seine Erben und Nachfolger gewesen. Das gilt vor allen von den Ptolemäern, aber auch von den Seleukiden und andern hellenistischen Dynastien. Den Demetrius Poliorketes haben sogar die Athener als μόνος θεὸς ἀληθινός gepriesen und verherrlicht (Athenäus VI 253 C, wo uns auch der sehr beachtenswerte Hymnus auf Demetrius aufbewahrt ist). Merkmale des Herrscherkultes in den Diadochenhäusern sind die Beinamen der Könige, wie Theos, Soter, Euergetes (vgl. Lk 22 25), Epiphanes (ἐπιφανής, der zur Rettung erscheinende Erlösergott, astrolog. Ausdruck).

3. Der Kaiserkult. Das Erbe der Diadochen traten die Römer an. Über die geplagte, nach Frieden sich sehnende Welt kam nach äußeren Kriegen, Revolutionen, Bürgerkriegen, Proskriptionen, Beraubungen und Verwüstungen endlich mit der Schlacht bei Actium der Friede. Die Bewohner des Ostens hatten alsbald das lebhafte und dankbare Gefühl, daß die alte Zeit des Unheils abgeschlossen, die neue Zeit des Heils angebrochen sei, und sie, die seit langem gewohnt waren, auch ihre schwachen und schlechten Könige als Götter zu ehren, haben ihren großen Wohltäter Augustus ohne weiteres als Soter und Gott gepriesen und dankbar angebetet. Aber auch in Rom selber sind die entsprechenden Stimmen nicht ausgeblieben. Horaz (Od. IV 5) überträgt Züge des messianischen

Zeitalters auf den Kaiser und Vergil nennt Ecl. I 6 ff. Augustus geradenwegs Gott und will ihm als einem Gotte Kult darbringen. In Rom und überhaupt auf lateinischem Boden wurde der Kaiserkult in der Form geregelt, daß nicht der lebende Kaiser, sondern sein genius, d. h. sein und des julischen Hauses Schutzgottheit, kultische Verehrung empfing, der Einzelkaiser erst nach seinem Tode, wenn er durch Senatsbeschluß konsekriert, zum divus erklärt worden war (wie Cäsar, Augustus, Claudius, Vespasian...). Im Osten aber wurde ohne weiteres dem lebenden Kaiser als solchem göttliche Verehrung gewidmet durch Errichtung von Tempeln und Priestertümern, Darbringung von Opfern und Veranstaltung von Spielen. Selbst die Juden hatten einen gewissen Ersatz des Kaiserkultus (und des Kultus der diva Roma) indem alltäglich zweimal (zusammen ein Stier und zwei Lämmer) „für den Kaiser und das römische Volk" geopfert wurden.

4. Die Christen und der Kaiserkult. Das Christentum aber kannte hier keinen Kompromiß. Der Kaiserkult war das Gebiet, auf dem der Staat und die junge Kirche unausbleiblich zusammenstoßen mußten. Die Weigerung der Christen, beim Genius des Kaisers zu schwören, den divi und dem Bilde des lebenden Herrschers Opfer darzubringen, wurde vom Staate und der loyalen Bevölkerung als religiöses (Sakrileg) und politisches Vergehen (laesa majestas) empfunden. Die Ausnahmestellung, die den Juden als einem besonderen, alten Volk zugestanden war, konnte den Christen nicht zuerkannt werden. Von der Zeit Domitians ab begann hier der Kampf; die Johannesapok ist das älteste Dokument des Zusammenstoßes. Trotzdem hatte der Kaiserkult für das Christentum auch eine positive Bedeutung; sie besteht in der Herübernahme einer Fülle von Anschauungen und Ausdrücken aus dem Kulte des dominus ac deus in den des himmlischen kyrios.

§ 48. Die Philosophie der Griechen

Die Anschauungen vom religiösen Leben der frühen Kaiserzeit bleiben unvollständig, wenn nicht auch noch die religiöse Prägung der Philosophie betrachtet wird. Die Frömmigkeit und das Weltbild, auch die Sittlichkeit einer breiten Schicht in den oberen Ständen wurden durch die religiösen und ethischen Anschauungen bestimmt, die die Philosophie darbot. Sie sind, in Scheidemünze des täglichen Verkehrs ausgeprägt, eine große Macht in der Welt gewesen, und man darf zwischen dem Glauben und Aberglauben der großen Masse einerseits und der Geheimreligion der Gebildeten andrerseits nicht allzu tief scheiden. Für die religiöse Neubelebung der Kaiserzeit kommen vor allem die Stoiker und Platoniker in Betracht; diese beiden großen Schulgemeinschaften haben religiöse und sittliche Anschauungen von Gehalt und Wert ausgebildet.

1. Die stoische Theologie und Religion. Die Weltanschauung der Stoa ist von Haus aus ein (theoretisch) materialistisch gefärbter monistischer Pantheismus. Die Welt ist für die Stoiker ein großer einheitlicher

Zusammenhang. Alles, was da ist, ist körperlich; auch die Seelen sind stofflich, selbst die Eigenschaften, die die Dinge an sich tragen, sind Hauche und Luftströmungen, πνεύματα, die von den Dingen ausgehen. Es gibt aber feinere und gröbere Stoffe, und die feineren durchdringen die gröberen: Feuer das Eisen, die Seele den Leib. Der große, einheitliche Zusammenhang der Welt wird hergestellt dadurch, daß der höchste und feinste Stoff, die Weltseele, alles durchdringt. Diese göttliche Urkraft ist das Pneuma schlechthin, Äther und Urfeuer, die in der Physik der Stoa eins sind. Das Urfeuer verwandelt sich in einen luftartigen Dunst, und aus diesem gehen die vier Elemente hervor: erstens das Wasser, aus diesem schlägt sich die Erde nieder, ein Teil des Wassers verdunstet und bildet die Luft, und aus dieser entzündet sich das irdische Feuer. In der Einheit und Gesetzmäßigkeit der Welt wirkt sich die immanente stoische Gottheit aus. Alles entsteht und vergeht nach Gesetz, wird durch die Weltseele bestimmt, die im Kausalnexus der Dinge immer tätig ist. Streng teleologisch ist daher die Weltbetrachtung der Stoiker, sie gibt nichts dem Zufall anheim, sondern läßt alles durch die Weltvernunft geschehen. Auch auf die Fragen, warum es Kriege und Krankheiten, Unkraut und Ungeziefer gebe, haben die Stoiker Antworten gewußt. Gott, die Weltvernunft, ist Vorsehung, πρόνοια, die Welt κόσμος, ein wohlgeordnetes Ganzes. In stetem Wechsel der langen Weltperioden, an deren Ende jeweils der bestehende Kosmos in ungeheurem Weltenbrande zugrunde geht, läßt die Gottheit die vielgestaltige Welt immer wieder in sich, die Gottheit, zurückgehen und setzt sie immer wieder aus sich heraus (ἐκπύρωσις und διακόσμησις). Die neue Welt ist jeweils die genaue Wiederholung der früheren, alle Dinge, Personen, Vorgänge wiederholen sich. In jedem der großen Weltenjahre belagern also die Hellenen Troja um des schönen Weibes willen, trinkt Sokrates den Schierlingsbecher und wird Alexander geboren. — Ordnung, Zweck und Schönheit der Welt haben die Stoiker kräftig betont; sie haben Gott selber als den λόγος bezeichnet und haben aus ihm eine Reihe von λόγοι σπερματικοί hervorgehen lassen, die für die Erscheinungen der Welt zugleich Stoff und Form sind.

Die Stellung zur Volksreligion war bei den Stoikern nicht einheitlich. Sie haben die Mythen mit ihren groben Vermenschlichungen der Göttergestalten und des Götterlebens schroff kritisiert ebenso wie auch die Götterbilder und den ihnen dargebrachten Kult. Aber sie hielten doch wieder an der Volksreligion fest, indem sie durch Allegorese der Mythen in den Göttern die große Weltseele ihrer Schule und die dem Logos untergeordneten Kräfte erkannten und in den Göttergeschichten tiefsinnige Verkleidungen kosmischer oder ethischer Wahrheiten fanden (vgl. S. 208 f.). Auch ist ihre Lehre vom Kreislauf der Welten und ihrem Untergang im Feuer sichtlich der Apokalyptik entnommen.

Die jüngere Stoa (die der Kaiserzeit) und auch schon die mittlere (Posidonius) haben unter dem Einfluß der mächtigen religiösen Zeitströmung dem Dualismus in ihrem System mehr Raum gegönnt, als es Zenos und Chrysipps alte Schullehre tat; sie haben auch von der Seele

und ihrer Eigenart, ihrem Wesen und ihrem Werte im Gegensatz zum Leibe geredet und die Gottheit in schärferen Gegensatz zur Welt gebracht. Diese jüngeren Vertreter der Stoa haben der Seele, die nach echt stoischer Lehre keine persönliche Unsterblichkeit haben kann, sondern ins All zurücktritt, doch eine begrenzte Unvergänglichkeit gegeben: die Seele des Weisen kehrt, vom Leibe befreit, in den Himmel heim und weilt dort, ihrer selbst bewußt, in Frieden, Freude und Erkenntnis, alle Geheimnisse der Natur durchdringend, eine unbestimmt lange Zeit, solange nämlich, bis am Ende der großen Weltperiode alles Einzeldasein in den großen Schoß der Gottheit zurückkehrt, um aufs neue geboren zu werden.

Die eigentliche Religion der Stoa aber ist eine Religion der Erlösung aus dem Leid des Lebens durch die Erkenntnis, daß alles Leben eitel ist, alle Güter nur „geliehenes Tafelgerät" sind und darum nicht wert, daß der Mensch sein Herz daran hänge, und durch die Stählung des Willens zur Unerschütterlichkeit (Ataraxie). Diese Selbsterlösung wurzelt in dem Glauben, daß über der Welt eine ewige Vernunft waltet, die dem Menschen zu allem Guten hilft, die der Mensch in allem Guten nachahmen kann und soll, um frei zu werden von dem Gemeinen wie von dem Leid, das alle Menschen bindet. Man ordnet sich in das Ganze der Welt ein als Beamter, als Soldat der Gottheit. Und indem man sich selbst erlöst, dient man der Welt und ihrer Harmonie.

2. Die stoische Ethik. In der Behandlung und Darstellung der Ethik lag die Hauptstärke der stoischen Schule. Die Erlösung des Menschen ist seine Güte und Tugend. Diese aber besteht darin, daß der Mensch in der Übereinstimmung mit der Natur, der φύσις, lebt. Damit ist nicht ein Genießen des rein Menschlichen, ein behagliches Leben im schönen Gleichgewicht der Triebe gemeint. Denn die „Natur", die wahre, eigentliche Grundbestimmtheit des Menschen, ist nur in seiner Vernunft zu suchen, und tugendhaft, der Natur gemäß zu leben, heißt der Vernunft gemäß zu leben, die ja das Prinzip der allgemeinen Weltordnung ist. Die Tugend allein ist ein Gut, das höchste Gut, nur in ihrer Ausübung besteht das wahre Glück. Ein wirkliches Übel, das Übel an sich, ist nur das Böse, die κακία. Alle andern Dinge sind Adiaphora, so sehr auch die Menschen in ihrem Wahnglauben nach ihnen streben oder ihnen zu entfliehen trachten: Gut, Ehre, Kind und Weib, Amt, Gesundheit, Leben und Leib einerseits, Krankheit, Schmerz, Verbannung, Armut, Schande und Tod andrerseits. Der Mensch besteht aber nicht bloß aus der Vernunft, obwohl diese sein ἡγεμονικόν ist, sondern er hat in sich eine Fülle von Trieben, die der Vernunft widerstreiten, vernunftlos sind. Diese dürfen also nicht einfach gemäßigt und im Gleichgewicht gehalten werden, sondern sie müssen unterdrückt werden. Nur so wird die Apathie und Ataraxie erreicht, das stoische Ideal, die Freiheit des Weisen.

Lustabgewandt, ja weltabgewandt ist also die stoische Ethik, wo sie in ihrer vollen Strenge und Folgerichtigkeit erscheint. In der Praxis freilich haben die Stoiker viel abstreichen und mildern müssen, sie haben durch eine eingehende Abstufung der Adiaphora sich auch theo-

retisch die Möglichkeit geschaffen, in und mit der Welt zu leben. In ihren großen Grundsätzen der Gerechtigkeit und der Menschenliebe fanden sie die Brücke zu tätiger, schöner Wirksamkeit in Staat, Volk und Menschheit. Insbesondere in der jüngeren Stoa hat die Ethik werterfüllten positiven Inhalt bekommen. So hat Seneca ein Ideal des Weisen gezeichnet, das als Höhepunkt edlen, geläuterten Menschentums anzusehen ist: Treue und Güte gegen die Freunde, Versöhnlichkeit und Milde gegen die Feinde, Mäßigung, Pflichttreue im öffentlichen Leben und in der Familie, Geduld und Willensstärke, Selbstbeherrschung und Tapferkeit, Liebe gegen alle Menschen, Freigebigkeit — sind hervorstechende Züge dieses Ideals; epist. 120 10–15. Und nach diesem Ideal des Weisen wurde auch der Gottesbegriff gestaltet. Eines von den ganz großen Worten Senecas, um derentwillen er der Kirche so lange Zeit hindurch als ein heimlicher Christ galt, lautet: si deos imitaris, da et ingratis beneficia: nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria (De beneficiis IV 26 1).

Die Höhe des Ideals, überhaupt auch nur der Weg zu ihm, ist indes nach stoischer Meinung und Erfahrung nur sehr wenigen erreichbar. Wohl entspringen die niederen Affekte bloß einem Fehler des Urteils, sie gehen hervor aus der falschen Meinung über das, was ein Gut und was ein Übel sei. Die Stoa folgt hierin dem ungemein weit verbreiteten Rationalismus der griechischen Philosophie, der uns so merkwürdig, fast unbegreiflich anmutet. Aber es ist nach der Erfahrung der Stoiker doch ungeheuer schwer, dem Menschen die wahren Begriffe über gut und böse beizubringen. Und so steht die Vollkommenheit des wahren Weisen, der immer ganz vereinzelt und einsam sein wird, im Gegensatz zu der unsagbaren, vollendeten Torheit der Menge. Nur der Weise versteht es, zu gehorchen und zu herrschen; nur er ist ein guter König, Feldherr, Redner, Dichter, Steuermann, Handwerker; nur er kennt Dankbarkeit, Freundschaft, Liebe und Güte; er ist der einzige wahre Fromme, Priester, Freund und Liebling der Götter (vgl. den bekannten Spott des Horaz, Satir. I 3 124–142 und Epist. I 1 106–108). Aber die ganz erdrückende Menge der Menschen ist töricht, tappt in der Unwissenheit herum. Zwischenstufen, Grade gibt es nicht, denn nach der stoischen Ethik ist der Mensch entweder ein Weiser, dann auch immer ganz und vollkommen, oder er ist ein Tor, und zwar auch dann ganz. Nur wenige Menschen kommen spät, nach langem Irrtum, zur Erkenntnis der Wahrheit und damit zur Tugend. Verschwindend gering ist die Zahl dieser Weisen: Sokrates, Zeno, Diogenes, Antisthenes, Cato; alle übrigen sind Toren, auch wenn alle Menschen sie preisen, wie den Homer und Alexander. Ein herber Pessimismus mit Bezug auf Urteil und Sittlichkeit der Menschen, wenigstens der Masse, geht durch die Stoa, auch durch ihre mildesten, menschlichen Vertreter hindurch (vgl. Seneca, De beneficiis I 10 1–3, De ira II 8–10). Er erreicht nicht den des Paulus, Röm 1–3, der auch im tiefsten Grunde anders bedingt ist, aber doch den des 4 Esra und der ernsten Pharisäer.

3. Weltbürgertum der Stoa. Die Stoa ist weltbürgerlich, sie kennt nicht mehr Griechen und Barbaren, Freie und Sklaven, sie hat den

Menschen entdeckt. Das hat auch äußere Gründe: Die Stoa ist nicht im altgriechischen Stadtstaate, sondern im Weltreiche entstanden; auch waren ihre Stifter und die großen Häupter der Schule keine echten Griechen: Zeno, Sohn des Mnaseas (= Manasse?) war ein Kypriote, Chrysipp stammte aus dem für griechische Ohren so fatal klingenden Soloi in Kilikien, Posidonius war ein Syrer, Musonius ein Etrusker, Epiktet ein phrygischer Sklave, Seneca ein Spanier. Aber viel bedeutsamer waren die inneren Gründe ihrer universalen und kosmopolitischen Einstellung. Die Weisheit ist nicht an bestimmte Völker und Stände gebannt; in allen Menschen lebt Gott, er ist ihr Vater, und sie sind untereinander Brüder: συγγενεῖς, ἀδελφοὶ φύσει, Διὸς ἀπόγονοι (Epiktet, Dissert. I 13 4); sie sind eine Herde, geweidet von einem Hirten, dem allen gemeinsamen Gesetze der Vernunft (πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἰς δὲ βίος ἡ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης Plutarch, De virtute Alexandri I 6, p. 329 B). So hat denn die Stoa das große Wort geprägt: homo res sacra homini (Seneca) und in den 2 ersten Jahrhunderten n. Chr. einen Minister, einen Sklaven und einen Kaiser (Mark Aurel) als bedeutendste Vertreter gehabt.

4. Die Akademie. Neben der Stoa kommt in der frühen Kaiserzeit nur noch der Platonismus in Betracht. Der Peripatos und die Schule Epikurs stehen für unsere Fragen und überhaupt beiseite, wenn der epikuräische Naturalismus in Lukrez großem Lehrgedicht De rerum natura auch eins der später einflußreichsten Werke des materialistischen Atheismus hervorgebracht hat. Der Einfluß Platons war in den ersten Jahrhunderten des Hellenismus stark zurückgetreten; zu neuem Leben hat ihm erst die mittlere Stoa verholfen, Panätius und dann vor allem Posidonius (1. Jh. v. Chr.), der den Timäus Platons kommentierte. Je länger je mehr gewinnt in der Kaiserzeit der Platonismus an Boden, teils unmittelbar, teils durch stoische Vermittlung. Seine große mystische Frömmigkeit, sein erhabenes Weltbild, sein Seelenglaube wirkten immer stärker ein. Im 2. Jh. n. Chr. erlebt der religiöse Platonismus eine Wiedergeburt; und seine erneute Gestalt, in der er sich bereits stark eklektisch und synkretistisch zeigt, führt hinüber zu der großen geistigen Bewegung, in der die müde gewordene Antike ihren philosophischen und, wenn man will, auch ihren religiösen Abklang fand, zum Neuplatonismus. Im ersten nachchristlichen Jahrhundert hatte der Platonismus keine bedeutenderen, selbständigen Vertreter; im 2. Jh. aber finden wir in seinen Reihen als bekanntesten Plutarch von Chäronea († vor 130), nach ihm Galen, den bekannten Arzt, weiter den Christenbestreiter Celsus, dann Apuleius von Madaura, Numenius von Apamea, Maximus von Tyrus.

Bei den Akademikern herrscht der Dualismus vom Anfang an sowohl in der Metaphysik wie in der Ethik. Der oberen lichten Welt der Ideen, der Gottheit selber, steht bei Platon die trübe Welt des irdischen Daseins gegenüber. Die Welt der Ideen ist ewig, unveränderlich, unentstanden, sie ist das einzige wirkliche Sein. Die irdische Welt ist nur ihr unvollkommenes Schattenbild und hat ihr Dasein nur in der Abhängigkeit

von ihr. Sie ist kein wirkliches Sein, sondern ein stetes Fließen und Werden. Wohl reden auch die Platoniker vom Kosmos und seiner Schönheit und Zweckmäßigkeit, wie ihr Meister sie gepriesen hatte (Timäus, vgl. dort besonders den Schluß). Im Dasein des Kosmos und in der irdischen Schönheit spiegelt sich himmlische Schönheit wieder. Aber doch nur in unvollkommener Weise: wie auf der Wand der Höhle die undeutlichen Schattenrisse der Vorübergehenden sichtbar werden, so wird das Sein der Ideen im Werden der Sinnenwelt erkennbar. Die wahre Wissenschaft hat es nicht mit der Sinnenwelt und ihren Erscheinungen zu tun, sondern nur mit dem wahren Sein; auf jene gehen bloß die „Meinungen".

Die Seele des Menschen gehört als ein rein geistiges Wesen der oberen Welt an. Sie ist einfach und unteilbar, die reine Kraft des Denkens und Erkennens. Infolge einer Notwendigkeit, die Platon an verschiedenen Stellen verschieden erklärt, tritt die Seele in das irdische Leben ein, als fremder Gast bezieht sie die Wohnung des Leibes. Ihr Ziel ist, der Verbindung mit Leib und Sinnenwelt wieder ledig zu werden und in die obere Welt zurückzukehren. Das geschieht aber nicht einfach durch den Tod des Leibes; sondern orphischen Lehren folgend, nimmt Platon für die Zeit nach dem Tode ein körperloses Zwischendasein an, in dem die Seelen an Straforten der Unterwelt die Sünden abbüßen, die sie im irdischen Dasein, in der Verbindung mit dem Leibe, begangen haben. Aus der Unterwelt entlassen, wird die Seele aufs neue eingekörpert. Und zwar besteht ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der neuen Einkörperung und dem früheren Erdendasein der Seele. Sie erhält einen Leib und eine Daseinsform, die der in ihrem früheren Leben erreichten Beschaffenheit entspricht; sie kann dabei sogar bis in einen Tierleib hinabsinken.

Ihr wahres Ziel ist aber bei allen Daseinsformen, die sie annehmen muß, immer das eine: aus der Welt freizukommen. Das geschieht dadurch, daß sie sich innerlich immer mehr und mehr von dem irdischen Dasein loslöst. Im Erkennen soll sie das Wahre und Gute erfassen, dann wird sie die Kraft bekommen, in die obere Welt zurückzukehren. Die Seele des wahrhaft Weisen, des Philosophen, dringt in der Erkenntnis und Betrachtung, in der Abkehr von dem verwirrenden Treiben des Tages schon auf Erden bis zum Reiche der Ideen vor; und im mystischen Enthusiasmus die Grenze überspringend, kann sie in seltenen, seligen Augenblicken schon jetzt das ewige Leben im Reiche der Gottheit kosten. Nach dem Tode aber kehrt die Seele eines solchen Weisen in ihre wahre Heimat zurück, um dort ihrer selbst bewußt, unkörperlich, ewig zu leben. Platons Lehre verkündet die persönliche Unsterblichkeit der Menschenseele. Und dualistisch wie sein Weltbild und sein Seelenglaube ist auch seine Ethik: das Heil der Seele liegt in der Abkehr von der Sinnenwelt. Doch hat er und seine Schule nach ihm auch eine bürgerliche Sittlichkeit der vier Kardinaltugenden Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit entwickelt.

5. Gemeinsame Anschauungen von Stoa und Akademie. Die Lehren

und die Frömmigkeit Platons sind in der Kaiserzeit wieder lebendig geworden, die obengenannten Männer sind ihre Träger gewesen, und die mittlere und jüngere Stoa hat sich von der Akademie beeinflussen lassen. Sehr wichtige Anschauungen und Stimmungen sind der jüngeren Stoa, Posidonius, (Cicero), Seneca, und dem späteren Platonismus, der seinerseits wieder mit dem sogenannten Neupythagoräertum in inniger Verbindung steht, gemeinsam: ein pessimistisches Urteil über die umgebende Welt; eine hohe Wertschätzung der Einzelseele; Sehnsucht nach Erlösung, nach seligem, jenseitigem Leben; ein starker geistiger Pantheismus: Gott ist erhaben über die Welt, die er schön und weise geschaffen hat, man muß ihm vertrauen und sich in seinen Willen ergeben; Gott wird nicht verehrt durch Kultus und Opfer, sondern durch Erkenntnis und Tugend; die alten Gemeinschaftsformen der Antike, Staat und Familie, sind stark entwertet, Individualismus und Menschentum, Zurückziehung des Weisen auf sich selber wird verkündet.

6. Die Popularphilosophie. Als Plato, Aristoteles, Epikur, auch Zeno in Akademie, Peripatos, Stoa und Kepos ihre Schüler sammelten, war die Beschäftigung mit der Philosophie etwas Aristokratisches gewesen. Kleine Kreise von Auserwählten hatten sich in zurückgezogener Arbeit an der Philosophie erfreut und gebildet. Das ward gründlich anders im Zeitalter des Hellenismus. Wohl behielten die vier großen Schulen in Athen durch eigenes Vermögen, das sie aus Stiftungen besaßen, ihre Bedeutung bei und machten Athen zu einer einzigartigen Universitätsstadt. Aber es traten andere Städte mit Athen in Wettbewerb, Pergamon, Alexandria, Rhodos u. a., später sehr stark Rom; so bürgerte sich die Philosophie auch an anderen Brennpunkten hellenistischen Lebens ein. Gleichzeitig begann — wie in allen entwickelteren Völkern — eine Demokratisierung der Bildung, die Philosophie widmete sich der Volksaufklärung und Volkserziehung. Damit wandte sie sich von den letzten, tiefsten Fragen wissenschaftlichen und begrifflichen Denkens immer mehr ab und den praktischen Fragen der Ethik zu. Das ist gegenüber den beiden älteren Schulen (Akademie und Peripatos) bei den zwei jüngeren schon in ihren Anfängen zu beobachten. Die alten Kyniker (Diogenes) waren die ersten, die auf der Gasse und dem Markte den Mitbürgern die Art des rechten Philosophen lebendig vor Augen führten. Ihnen folgten die jüngeren Kyniker, die nur ein Absenker der stoischen Schule waren. Der philosophische Wanderprediger, der heimatlos und ohne Besitz umherzog, angetan mit dem Tribon, mit dem abgeschabten Philosophenmantel, einen Stecken in der Hand, wurde eine bekannte Figur auf Markt und Straße. Er lehrte das Volk eine kernige Moral in kräftigen Sätzen und zeigte ihre Verwirklichung an seinem Beispiele. Auch eine besondere Literaturgattung, die Diatribe (διατριβή = Unterhaltung) wurde von den Kreisen der Popularphilosophie hervorgebracht. Der Schriftsteller (oder Redner) kann sich in keinen wirklichen Dialog mehr einlassen, da seine Hörer, schlichte Leute auf dem Markte, ihm nicht zu antworten wissen. Auf die lebhafte, an den Mann dringende Form

der Frage will er aber nicht verzichten, so muß er die Antwort sich selber geben. Also wird die Diatribe ein fingierter Dialog mit Selbstantworten, auch Selbsteinwürfen. Starke Mittel der niederen Rede geben dem Wort Nachdruck: schonungslose Offenheit, die vor keiner Unhöflichkeit zurückschreckt, vulgäre Ausdrücke des alltäglichen Lebens, derber Scherz, Anekdote und Witzwort. Inhalt der Diatribe ist immer die Einschärfung der wahren Moral, und zwar einer einfachen praktischen, volkstümlichen, nicht einer hochgespannten Ethik mit spekulativem Unterbau. Nach kynischem Vorbild hat mit der Wende vom 4. zum 3. Jh. v. Chr. Bion von Borysthenes die Diatribe ausgebildet; von Teles, dem Kyniker (Mitte des 3. Jh.), sind einige Diatriben erhalten. Zu neuem starkem Leben wacht die Literaturgattung in der römischen Zeit auf, wo sie sich an griechischen Schriftstellern (Epiktet, auch Lucian) und an den Lateinern (Satirikern wie Horaz, Persius, Juvenal, dann Seneca) beobachten läßt. Die Diatribe hat ohne Zweifel auch auf den Stil gewisser ntlicher Schriftstücke eingewirkt, und in den Paulusbriefen, auch bei Jakobus läßt sich ihre Art, sowie ihr Bilder- und Anschauungsmaterial erkennen (vgl. zum Stil 1 Kor 7 18–22 7 27 Röm 4 1–4 13 3 Jak 5 13f.; zum Bildermaterial die starke Verwendung der Vergleiche, die von der Athletik (der Sport ist stets volkstümlich) hergenommen sind, bei Paulus 1 Kor 9 24–27 Gal 2 2 5 7 Röm 9 16 Phil 2 16 3 13f. u. a., weiter Hebr 12 1 Jak 1 12 1 Clem 5 7 2 Clem 7).

Mit diesen Mitteln der Predigt und der Volksbelehrung wandte sich in der römischen Zeit die jüngere Stoa, der es vor allen Dingen auf Volksbelehrung ankam, an weitere Kreise. Epiktets Dissertationen, von Arrian aufgezeichnet, geben ein vorzügliches Bild dieser Art von Moralunterricht. Der jüngere Kynismus, der im 1. Jh. wieder auflebte, aber auch Angehörige der andern Philosophenschulen stellten sich mit ihrer Verkündigung und ihrer literarischen Wirksamkeit auf die Massen ein. Schon die Notwendigkeit des Wettbewerbes zwang sie dazu. Den rechten Kyniker, der als Gottes Bote und Gesandter zu den Leuten kommt und ihnen den wahren Weg weist, zeichnet Epiktet, Dissert. III 22 (vgl. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur [2 u. 3] 1912, S. 88—91). Ob der große Ernst und das erhabene Berufsbewußtsein, wie sie Epiktet fordert, in den Kreisen der Berufsphilosophie oft vorhanden waren, ist fraglich; sicher ist, daß in ihren Reihen schlimme Entartung, viel Schmarotzertum und Bettelpfaffenwirtschaft zu finden war, vgl. vor allem Lucians Dialoge.

7. Christentum und Popularphilosophie. Durch diese populäre Propaganda wurde eine Menge von philosophischen Ideen, namentlich aus der Ethik, aber auch aus anderen Gebieten der Philosophie verbreitet. Für die Schriftsteller des ältesten Christentums war so die Möglichkeit gegeben, gewisse ethische und philosophische Anschauungen und Formen zu kennen, auch wenn sie selber keine philosophische oder rhetorische Bildung genossen hatten. Daß in gewissen Stücken der ntlichen Literatur das formelle Vorbild der Diatribe wirksam ist, hörten wir bereits. Aber auch inhaltlich ist hier und da der Einfluß der Popularphilosophie zu spüren.

Wenn Paulus von einer natürlichen Gotteserkenntnis und einem angeborenen sittlichen Gefühl, von einem Gesetze, das ins Herz geschrieben sei Röm 1 19f. 32 2 14f., redet, so sind das alles bekannte Sätze der stoischen Theologie und Ethik. 2 Kor 4 18 wird Idealwelt und empirische Welt einander entgegengesetzt. Erinnert sei weiter an den Begriff der συνείδησις, der in der christlichen Ethik eine so ungemeine Bedeutung gewonnen hat: er fehlt in den Reden Jesu gänzlich, Jesu Sprache hatte nicht einmal ein Wort dafür; Paulus ist für uns der erste Christ, der vom Gewissen redet, Name und Begriff stammt aus der hellenistischen Philosophie. Der Verfasser des Hebr-Briefes, der freilich sicher eine höhere literarische Bildung genossen hat, zeigt an einer Anzahl von Stellen den Einfluß philosophischer Anschauung und Terminologie, vgl. 8 1f. 5 9 11f. 23f. 11 1; der Brief lebt in den Gegensätzen des Ewigen und des Endlichen, des wirklichen und des scheinbaren Seins, der diesseitigen und jenseitigen Welt. Im Johannesprolog wird die der Philosophie entnommene Idee des Logos verwendet; die Schrift selber, die unphilosophisch ist, weist immerhin Betrachtungsweisen auf, die an platonisierendes Griechentum erinnern: das Vergängliche ist für sie nur ein Gleichnis, die irdischen Vorgänge sind Abschattungen höherer Wirklichkeiten, ein starker Dualismus liegt über dem Ganzen. Überaus deutlich ist endlich die Begegnung von Urchristentum und hellenistischer, genauer stoischer Popularphilosophie in Apgsch 17, der Areopagrede des Paulus; Paulus tritt dort auf wie ein kynischer Wanderprediger: mit den gerade Vorübergehenden knüpft er Unterhaltungen auf dem Markt an 17 17; in der Areopagrede selber ist zu beachten der Satz von der Selbstgenügsamkeit Gottes 25, der ganz auffällige Ausdruck τὸ θεῖον 29, der im eigentlich urchristlichen Schrifttum, ebenso auch in der LXX nirgends vorkommt und erst bei den Apologeten wiederkehrt; stoisch sind die Aussagen über den Gott, der dem einzelnen immer nahe ist, in dem wir leben, weben und sind, der allem Leben und Odem gibt, dessen Geschlecht wir sind 27–29, stoisch ist das Dichterwort von 28 (Arat, Phainomena 5). So beginnen deutlich schon in den Anfangszeiten des Christentums die Berührungen mit der idealistischen Philosophie der Griechen, die dann durch die Jahrhunderte hindurchgehen und für das geistige Leben der Kirche von so ungemeiner Bedeutung geworden sind.

§ 49. Quellen und Literatur

1. Quellen. Von den Quellen, die einen belehrenden Einblick in die Religion und Philosophie der Zeit geben, sind im folgenden diejenigen ausgewählt, die ohne große Mühe dem Theologiestudenten zugänglich und dem Nichtfachmanne auf dem Gebiete der außerchristlichen Geschichte des Hellenismus vor allem förderlich sind. Sehr dankenswert ist, daß die ausgezeichneten Quellenbücher der allgemeinen Religionsgeschichte, die wir besitzen, jetzt auch hellenistisch-synkretistische Texte bieten, sowohl das von Lehmann-Haas (Textbuch der Rg., ²1922, S. 212—220, Reitzenstein) wie das von Bertholet (Religionsg. Lesebuch, 5. Heft: K.

Latte, Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit, 1927; 4. Heft: M. P. Nilsson, Die R. der Griechen, 1927).

Wichtige Urkunden religiösen Lebens bietet in eindrucksvoller, leicht zugänglicher Weise A. Deißmann's anschauliches, reich illustriertes Werk „Licht im Osten", [4] 1923, Inschriften, Papyri u. a. Einen Einblick in das Zauberwesen vermitteln zwei Veröffentlichungen von R. Wünsch: Antike Fluchtafeln (Kleine Texte H. 20) und Aus einem griechischen Zauberpapyrus (ebenda H. 84). Einen vollen Einblick gewährt hier erst die Sammlung Papyri graecae magicae, hg. u. übers. von K. Preisendanz, 1928. Zwei wichtige religiöse Texte hat A. Dieterich aus den Zauberpapyri hervorgeholt und durch meisterhafte Erklärung und Einstellung in größte religionsgeschichtliche Zusammenhänge zu Grundlagen aller Erkenntnis auf unserm Gebiet gemacht in seinen beiden Büchern Abraxas, 1891, und Eine Mithrasliturgie, [3] 1923, (Weinreich). Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des NTs hat in der nämlichen Sammlung (H. 79) P. Fiebig zusammengestellt. Inschriften, die für die hellenistische Frömmigkeit, insbesondere auch für den Kaiserkult lehrreich sind, finden sich in den schon oben (S. 19) genannten Sammlungen von Dittenberger, besonders in der zweiten Orientis Graeci inscriptiones selectae. Eine Anzahl von inschriftlichen Texten, die auf den Herrscherkult Bezug haben, sind auch bequem zugänglich in den Beilagen des unten noch zu nennenden Werkes von P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, [2] 1912, S. 408—411.

Von größeren zusammenhängenden, literarischen Texten, die dem Suchenden das Bild hellenistischer Frömmigkeit zeichnen, nenne ich als sehr wichtig: Erstlich die unter dem Namen des Hermes Trismegistos gehende Literatur, deren Hauptstück der Ποιμάνδρης, 14 Abhandlungen, Dialoge und Gebete enthaltend, am leichtesten in der Ausgabe von G. Parthey (1854) zugänglich ist (Beste Ausgabe von W. Scott 1924 ff. mit engl. Übersetzung). R. Reitzenstein hat in seinem „Poimandres" 1904 die Traktate 1 und 13 (14), dazu die bei Parthey fehlenden Stücke (16—18) mit einer grundlegenden Einführung und Besprechung herausgegeben. G. Heinrici (Die Hermesmystik und das NT, 1918) gibt eine Analyse der Traktate, die man als erste Einführung gut benutzen kann. Die wichtigsten Stücke 1 und 13 (14) enthalten eine von dem Nus, dem Menschenhirten, an den Hermes gerichtete Offenbarung über die Weltschöpfung, die Entstehung und Erlösung des Menschen, der durch die 7 Sphären in die Ogdoas und von da zum „Vater" aufsteigt, und das Mysterium der „Wiedergeburt", die Prophetenweihe (Reitzenstein) durch Ekstase und Aufstieg nach Ablegung der unvernünftigen „Martern der Materie", d. h. der Sünden, Unwissenheit, Traurigkeit, Unreinheit usw. Hymnen schließen jedesmal als die „geistigen Opfer" die Traktate ab. Ähnlichen Inhaltes sind die andern Kapitel der Schrift und die übrigen Fragmente des „Hermes". Mitunter scheint sie schon christliche Einflüsse zu verraten, im wesentlichen aber haben wir hier hellenistischen Synkretismus mit stark ägyptischem Einschlag vor uns. Für die Erforschung der ur-

christlichen Mystik sind diese Schriften von entscheidender Bedeutung. Weiter ist Lucians De Dea Syria eine der aufschlußreichsten Schriften des 2. nachchristlichen Jh., die Leben und Treiben, Einrichtungen und Kult, Tempel und Legenden eines damals weltberühmten Heiligtums, des der großen syrischen Göttin (Derketo) in Hierapolis am oberen Euphrat, in anschaulichster Weise schildert. Ebenfalls dem 2. Jh. n. Chr. gehört eine lateinische Schrift an, die uns einen höchst wertvollen Einblick in spätantikes Mysterienwesen gewährt: die Metamorphoses des Apulejus, genauer das 11. Buch davon, worin der Verfasser seine Aufnahme in die Isismysterien, auch in die des Osiris und Serapis schildert. Wichtig für die hellenistische Religionsgeschichte ist endlich Plutarchs Schrift De Iside et Osiride mit einer Fülle von wertvollen Angaben über Kulte, Feste und Religionen der Antike, vor allem aber mit religiösen und philosophischen Deutungen, die der Grieche den orientalischen Mythen und Kulten zuteil werden läßt. Auch andre Schriften Plutarchs über religiöse Fragen sind sehr lesenswert (De E apud Delphos, De defectu oraculorum, auch De sera numinis vindicta u. a.) Die drei genannten Schriften von Lucian, Apulejus und Plutarch sind auch in Übersetzungen zugänglich, Lucian ist mehrfach übersetzt (Wieland, Pauly u. a.), des Apulejus Metamorphosen sind von Rode (1783) verdeutscht, Plutarchs Isis und Osiris hat Parthey (1850) griechisch und deutsch herausgegeben. Als lehrreiches Gegenstück, welches Goëtentum und religiösen Betrug geißelt und im Grunde alle diese „Mysterien" und Religionen dafür hält, lese man Lucians Schriften Alexander sive pseudomantis und den „Lügenfreund" Philopseudes. Wer will, wird auch mit großem Nutzen die „heiligen Reden" des Aristides lesen, sechs an Zahl (Orationes 23—28), in der 2. Hälfte des 2. Jh. geschrieben, die Geschichte einer selbst erlebten Wunderkur enthaltend; auch die Götterreden und die eleusinische Rede desselben Verfassers sind wichtig und voller Aufschlüsse. Endlich sei auf die Vita des Apollonius von Tyana, die Philostratus bald nach 200 geschrieben hat (deutsch von Baltzer, 1883) hingewiesen.

Von philosophischen Werken aus der Zeit des Hellenismus, die von uns Theologen gekannt werden sollen, sind zu nennen: die Fragmente der älteren Stoiker, Zenos und seiner Schüler, Chrysipps und seiner Schüler, die in einer ausgezeichneten Sammlung H. v. Arnim vereint hat: Stoicorum veterum fragmenta, 3 Bde. 1903—1905; die wertvollen Indices sind 1924 erschienen. Berührung mit dem hochwichtigen und leider so schlecht erhaltenen, neuerdings stark in den Vordergrund getretenen Posidonius, dem Haupte der mittleren Stoa, vermittelt Lektüre von Ciceros Somnium Scipionis, (ein paar Seiten am Schlusse von Ciceros De re publica und die wunderschöne Schrift De mundo (Περὶ κόσμου), die unter des Aristoteles Namen geht, aber tatsächlich dem 1. nachchristlichen Jahrhundert entstammt; man liest sie am besten, mit erklärenden Anmerkungen, in v. Wilamowitz-Möllendorffs Griechischem Lesebuch, 2. Halbband. (Zu Posidonius vgl. jetzt das umstrittene, geistvolle Buch von K. Reinhardt, 1921.) Anschau-

ungen der mittleren Stoa und auch anderer zeitgenössischer und älterer philosophischer und ethischer Systeme vermitteln die Schriften Ciceros, so De officiis, Tusculanae disputationes, auch De divinatione und De natura deorum. Die jüngere Stoa spricht in verhältnismäßig reicher unmittelbarer Überlieferung zu uns in Senecas Schriften (man beachte vor allem De beneficiis, De clementia, De ira, Ad Marciam de consolatione, und dann die freilich umfangreichen Epistulae morales ad Lucilium); weiter die Dissertationes und das Enchiridion des Epiktet, endlich des Kaisers Mark Aurel Εἰς ἑαυτόν, Selbstbetrachtungen. Durch diese drei Schriftsteller hat die Stoa einen ungemein starken Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt. (Deutsch, z. T. in Auswahl, bei Reclam). Den im 2. Jh. immer stärker gegen die Stoa sich aufkämpfenden Platonismus kann man bei Plutarch kennen lernen: in der Schrift über Isis und Osiris; dann in der langen Reihe philosophischer und ethischer Traktate des Schriftstellers, die sich zum Teil gegen die Stoa (De stoicorum repugnantiis; De communibus notitiis), zum Teil gegen Epikur (Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, auch Adv. Coloten), wenden. — Ein sehr nützliches Lesebuch, das die antike Philosophie in ausgewählten Quellenstellen zu Worte kommen läßt und erklärt, ist die Historia philosophiae graecae von H. Ritter und L. Preller (9. Aufl., besorgt von E. Wellmann, 1913). — Als Gegenstück gegen den idealistischen Hochschwung und den tiefen Ernst, den die Philosophie der Kaiserzeit in den ebengenannten Schriftstellern zeigte, übersehe man nicht die schwere Entartung des berufsmäßigen Philosophentums, wie es Lucian ironisch zeichnet. Er hat es sehr scharf auf die „Langbärte" abgesehen und stellt ihre Verlogenheit, Habsucht, Sinnlichkeit, den ganzen Widerspruch zwischen Lehre und Leben bei ihnen bloß. Im Nigrinus und im Demonax zeichnet er zwei anständige achtenswerte Philosophen, alle übrigen sind bei ihm Lumpen und freche Schwätzer, vgl. etwa Vitarum auctio, Piscator, Convivium sive Lapitha u. a.

2. Die Literatur. In ganz vorzüglicher Weise führt den Theologen in das Gebiet: Hellenismus, Judentum, Christentum ein das Buch des für die Theologie, insonderheit die Erforschung des Urchristentums viel zu früh (1915) verstorbenen Göttinger Philologen P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, [2] u.[3] 1912 (in Lietzmanns Handbuch). In diesem Buche findet der Student auch alle für ihn irgendwie in Betracht kommende Literatur verzeichnet. Besonders wichtige Darstellungen, zunächst aus dem Gebiete der hellenistischen Religionsgeschichte, sind noch folgende: F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, [3] 1928, und A. Dieterichs, Der Untergang der antiken Religion (Kleine Schriften, 1911, S. 449 ff.). Auch die Gesamtdarstellungen der griechischen und römischen Religionsgeschichte enthalten Schilderungen des späteren Synkretismus. Die besten sind zur Zeit: O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 2 Bände, 1906; eine ganz erstaunlich umfassende Materialsammlung; für den Theologen kommt vor allem in Be-

tracht der Schluß des 2. Bandes § 306—310, S. 1458—1676; die in dem Buche gefällten Urteile sind aber zum Teil sehr schief; H. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, ²1912; die Darstellung der griech. Religion durch M. P. Nilsson und der römischen durch L. Deubner in Chantepies de la Saussaye, Lehrbuch der Rg., ⁴1925. Methodisch bedeutsam und reich an Einzelhinweisen ist auch W. Weber, Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte, 1929. — Die Darstellung des griechischen Seelen- und Unsterblichkeitsglaubens von den Anfängen bis zum Ausgang der Antike bietet E. Rohdes klassisches Buch: Psyche (die Auflagen sind von der 2. ab wesentlich unverändert). Namentlich den 2. Band, der den Unsterblichkeitsglauben behandelt, sollte kein Theologe ungelesen lassen.

An Einzeldarstellungen besonders wichtiger religionsgeschichtlicher Erscheinungen hebe ich noch folgende heraus: „Die griech. Mysterien der klassischen Zeit" hat jetzt O. Kern knapp dargestellt, 1927. Die Himmel- und Höllenvorstellungen der orphischen Kultgemeinde und des Hellenismus hat A. Dieterich in seinem an die Petrusapok. angeschlossenen Buch Nekyia, ²1913, behandelt, allerdings damals noch einseitig auf die griechischen Texte schauend. Von Cumont besitzen wir die beste Darstellung der hochwichtigen Mithrasreligion: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, 2 Bände, 1896 und 1899. Die Darstellung des Mithraskultus ohne die wissenschaftlichen Belege ist von Cumont selber in einer französischen Teilausgabe dargeboten: Die Mysterien des Mithra, ³1923 (bearb. v. Gehrich u. Latte). Der kleine Band, der sich sehr angenehm liest, sollte auf jeden Fall durchgenommen werden. Die Attismysterien haben eine schöne Darstellung durch H. Hepding gefunden: Attis, seine Mythen und sein Kult, 1903. Die Quellenbelege über Adonis und seine Verwandten, den babylonischen Tammuz und den phönikischen Esmun, sind von W. W. Graf Baudissin, Adonis und Esmun, 1911, gesammelt und untersucht. Über die Isis- und Osirismysterien gibt es noch keine eingehende Monographie, aber eine kurze Darstellung von M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius, 1917. Neuerdings hat R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1920, den Blick noch weiter hinaus, nach Persien gelenkt, von wo ebenfalls wesentliche Einschläge (Erlösungsmythus vom Anthropos und der Psyche) des Synkretismus gekommen sein sollen. Für die religiöse Formensprache des Synkretismus ist wichtig das ausgezeichnete Buch von Ed. Norden, Agnostos Theos, 1913, und für den Heilandsglauben sein neustes: Die Geburt des Kindes, 1924. — Das Verhältnis des Christentums zur indischen Religion hat R. Garbe, Indien und das Christentum, 1914, zuerst als umfassendes Problem ins Auge gefaßt, während man vorher meist nur — was aber auch wichtig ist — gefragt hatte, ob und wieweit indische, besonders buddhistische Legenden die Erzählungen der Evangelien beeinflußt haben (vgl. dazu G. Faber, Buddhistische und neutstl. Erzählungen, 1913 (auch Literatur). Wichtig für die Methode solcher Untersuchungen ist H. Haas, „Das Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung

im Tripitaka, 1922. Mit reichsten Literaturangaben. Welche Fragen für den Religionsforscher in Betracht kommen, der Mysterienreligion und Christentum miteinander in Beziehung setzt, hat R. Reitzenstein in seinem grundlegenden, wenn auch von Einseitigkeit nicht freien Buch, Die hellenistischen Mysterienreligionen und das Christentum, [3] 1927, gezeigt. Eine treffliche populäre Einführung bietet A. Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, (Religionsgeschichtliche Volksbücher III. Reihe, H. 12), [3] 1927. Eine Fülle von Beziehungen des Christentums zur Religion und überhaupt zum Geistesleben der Spätantike decken natürlich auch Bücher auf wie A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten ([4] 1924) und Lehrbuch der Dogmengeschichte I, [4] 1909.

Eine ausgezeichnete Bildersammlung mit knappen Erklärungen bietet J. Leipoldt, Die Religionen i. d. Umwelt d. Urchristentums, 1926, in Hans Haas' Bilderatlas zur Rg.

Wer nach vertiefter Kenntnis der griechischen, besonders der hellenistischen Philosophie strebt, wird den Zugang zu den bekannten Darstellungen leicht finden: E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, in 6 Bänden (die einzelnen Bände in verschiedenen neueren Auflagen, 1881—1920); Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I, Altertum, 12. Aufl. von K. Prächter (1926); W. Windelband, Geschichte der abendl. Philosophie im Altertum, [4] 1923, bearb. von A. Goedeckemeyer, und Windelbands Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, [12] 1928, bearb. von E. Rothacker u. a. m. Die Frage der Beziehung zwischen der jüngeren Stoa und dem Urchristentum, der Ähnlichkeit und der sehr tiefen Unterschiede zwischen ihnen, behandelt A. Bonhöffer, Epiktet und das NT, 1911.

Zum Abschluß stehe noch der Hinweis auf die kurze, leicht verständliche Darstellung der Geschichte und des Wesens der Astrologie, die F. Boll 1918 hat erscheinen lassen: Sternglaube und Sterndeutung (Aus Natur und Geisteswelt 638).

Sechster Teil

Die Anfänge des Christentums

I. Jesus und seine Predigt

Erstes Kapitel: Das Leben Jesu

§ 50. Quellen, Geschichtlichkeit Jesu, Chronologie

1. Die Quellen. Was über das NT hinaus in jüdischer oder anderer nichtchristlicher Überlieferung von Jesus erhalten ist, hat zwar Gewicht genug um die Tatsache, daß Jesus eine geschichtliche Persönlichkeit war, zu sichern, kommt aber für eine Darstellung seines Wesens oder seiner Predigt nicht in Betracht. Es handelt sich um des Tacitus Zeugnis in Annal. XV 44 und die ganz kurze Angabe des Josephus, Altert. XX 9 1, Jakobus sei der Bruder Jesu, des sogenannten Christus, gewesen. Die dieser vorangehende ausführliche Stelle Altert. XVIII 3 3 ist christlicher Einsatz. Die neugefundenen slawischen Josephusstücke (vgl. Lietzmann, Kl. Texte 11) sind, selbst wenn sie echt sind, was nicht wahrscheinlich ist, keine Bereicherung unserer Kenntnis von Jesus, sondern Mißverständnis. Im NT selber bringen die ältesten Stücke, die Paulusbriefe, einige kurze Einzelangaben über Jesu Leben, auch Sprüche von ihm — vgl. Gal 1 19 4 4 1 Kor 9 5 11 23–25, auch 7 10 9 14 und 1 Thess 4 15. Weiter kommt Paulus in seinen Briefen oft auf den Kreuzestod Jesu zu sprechen. Seine Angaben haben nicht nur die Bedeutung, uns Jesus als eine bestimmte geschichtliche Erscheinung zu bezeugen, sondern sie geben auch einen ganz klaren Eindruck seines Wesens, seiner Güte und Wahrheit, wie seiner grundsätzlichen Stellung zum Gesetz und dessen „Erfüllung" durch die Liebe Gal 6 2 Röm 13 8.

Auch die übrigen Schriften des NT.s geben zwar wenig Auskunft über Leben und Worte Jesu, doch bezeugen auch sie nicht bloß einen geglaubten himmlischen Christus, sondern auch einen geschichtlichen menschlichen Jesus (von Nazareth). Außer der Apg, die wesentliche Stücke urchristlicher Jesusüberlieferung bietet, betont bes. der Hebräerbrief im Gegensatz gegen einen nur himmlischen Erlöser des Gnostizismus den Menschen Jesus, der litt und betete, versucht war wie wir, doch ohne Sünde (2 17f. 4 15f.). Freilich viel konkrete Züge und Einzelworte sind uns nicht überliefert (doch vgl. Apg 20 35).

Solche bringen erst die apokryphen Evangelien und ihre mannigfachen Zitate seit der Zeit der apostolischen Väter. Aber außer dem Hebräerevang. sind sie alle gnostische Umgestaltungen Jesu und seiner Worte (s. § 25). So müssen wir schließlich doch unsere Kenntnis von Jesus im Einzelnen so gut wie ausschließlich aus den kanonischen Evangelien schöpfen. Aus der Reihe dieser vier Zeugen muß nun aber noch das Joh-Evangelium im wesentlichen ausgeschieden werden. Die Gründe dafür sind bereits dargelegt worden (§ 24). Doch ist, wie gesagt, die Untersuchung über den Geschichtswert des Joh-Evangeliums, was gewisse Einzelangaben über den äußeren Hergang des Lebens Jesu betrifft, noch nicht ganz abgeschlossen. Über die Synoptiker, den Inhalt und die Absicht ihrer Darstellungen, die ihnen zugrunde liegenden Quellen, Zeit und Ort ihrer Entstehung ist ebenfalls bereits gehandelt worden (§ 23), wobei sich ergab, daß wir auch in ihnen und in den ihnen zugrunde liegenden Quellen, keine Geschichtswerke im strengen Sinne haben, sondern daß auch sie Missions- und Lehrschriften sind, von Gläubigen verfaßt, um andere Gläubige zu erbauen und zu stärken und neue zu gewinnen. Ohne gewissenhafte philologische, literarische und historische Kritik darf man auch sie nicht als Quellen für die Geschichte Jesu verwenden. So allgemein indes dieser Grundsatz anerkannt ist, so wenig Übereinstimmung gibt es leider über die Methode und die Maßstäbe dieser Kritik; zudem werden sie noch von vielen unsicher und ungleichmäßig gehandhabt. Was im folgenden gegeben wird, ruht auf gewissenhafter Anwendung der in § 23 4 nachgewiesenen Richtlinien.

2. Sinn eines „Lebens Jesu". Aus allem ergibt sich: Ein Leben Jesu nach Art einer Biographie zu schreiben, ist eine unlösbare Aufgabe; für ein solches Unternehmen reichen die Quellen nicht aus. Was wir aus ihnen erkennen, ist die kurze Zeit der Predigt Jesu, und auch sie nur in einzelnen Stunoen seiner Verkündigung und in den wenigen Tagen seines Leidens. Aus den unzweifelhaft echten Worten, die als Reste seiner Volks- und Streitreden in unsern Evangelien erhalten sind, können wir wohl deutlich die Umrisse einer großen und geheimnisvoll überragenden Persönlichkeit wahrnehmen, ihre Eigenart und die Eigenart ihrer religiösen Verkündigung erfassen, wir sind aber nicht imstande, den Lebensgang Jesu in seiner äußeren und inneren Entwicklung zu zeichnen. Die Zeit von seiner Geburt bis zu seinem öffentlichen Auftreten ist in ein Dunkel gehüllt, das nur von wenigen Lichtstrahlen erhellt wird, und über die Gestaltung seines Lebens mit Gott — was für uns das Kostbarste und Ehrwürdigste wäre — erfahren wir überhaupt nichts. Andrerseits aber reichen unsere Quellen, gerade weil sie aus einzelnen dem Leben entnommenen Geschichten zusammengesetzt sind, völlig aus, um ein anschauliches und in allen wesentlichen Zügen sprechendes Bild Jesu zu entwerfen, wie sich denn dieses Bild zu allen Zeiten auch dem ungelehrten aufgeschlossenen Sinn aus den Evangelien deutlich genug bezeugt hat.

3. Die Geschichtlichkeit Jesu. Zuerst von Bruno Bauer in seiner

„Kritik der evang. Geschichte", 4 Bde., 1840 ff., und in dem die Abhängigkeit des Evangeliums von der stoischen Philosophie behauptenden Buch Christus und die Caesaren, 1877, geleugnet, wurde sie erneut von A. Kalthoff (Das Christusproblem, 1902) im Dienst der ökonomischen Geschichtstheorie, die große Persönlichkeiten als Träger des Geschehens verneint, in Frage gestellt, aber erst durch A. Drews ausführlich zu bestreiten versucht, diesmal im Dienst einer Hegel-Hartmannschen Religionsphilosophie (Die Christusmythe, I 1909 u. ö., II 1911; neue Bearb. 1924; Die Entstehung des Christentums 1924). Wenn die kritische Theologie nachgewiesen hatte, daß der Mythus vom gestorbenen und auferstandenen Mysteriengott (Herr, Heiland) Einfluß auf die Ausgestaltung der Christologie und einzelner legendarischer Züge im Jesusbild gehabt hat (vgl. §§ 61 7 77 3 8), so wurde jetzt in vermeintlicher „Konsequenz" die ganze Jesusgestalt der Evangelien aus diesem Mythus erklärt. 1. Schon der Name Jesus sollte ein in vorchristlichen Quellen nachweisbarer Heilandsname sein. 2. Nazareth soll nicht existiert haben, Nazarener, Nazaräer oder Nazoräer vielmehr ein vorchristlicher Sektenname gewesen sein. 3. Joseph und Maria, ebenso Petrus seien Gestalten des Mythus. 4. Das Kreuz sei nichts anderes als das vielfach in vorchristlicher Religion benutzte Lebenssymbol oder der Lebensbaum, an den gebunden etwa Attis in seinen Mysterien gezeigt wurde. 5. Die Geschichte vom Einzug Jesu, die Verspottung, die Gestalt des Barrabas und andere Einzelheiten der Leidensgeschichte sollten ebenfalls aus dem Mythus und dem Kultus der Frühlingsgottheiten (Osterfest) stammen. Die Worte Jesu endlich sollten nichts weiter sein als eine Auswahl aus dem AT, der jüdischen Weisheit und der stoischen Philosophie (dies im Anschluß an das höchst dilettantische Buch von J. M. Robertson, Die Evangelien-Mythen).

Gegen diese Konstruktion spricht vor allem, daß Drews die Tacitusstelle und die zweite, echte Josephusstelle, dazu die Stellen, die bei Paulus von Jesus handeln und endlich die ganzen Paulusbriefe für unecht erklären mußte, was unmöglich ist (vgl. § 20 1). Es spricht auch dagegen das ganz eigenartige Bild von Jesus in den Evangelien, das durchaus nicht als Addition von Judentum und Stoa unter Beseitigung aller Züge jüdischer Gesetzesreligion erklärt werden kann, sondern eine ganz neue Schöpfung darstellt. Das gilt besonders für die Worte und Gleichnisse Jesu, für die man zwar im Einzelnen mancherlei (freilich sehr oft schiefe und mißverstandene) Parallelen herangeholt hat, aber erst durch ein kümmerliches Suchen an der Hand der Evangelien, so wie man ja auch Luther in der Mystik und Scholastik des Mittelalters zusammengesucht hat. Man kann das nur, weil man ihn als eigenartige geschichtliche Größe vorausgegeben hat. Genau so ist es mit Jesus. Auf die einzelnen Argumente aber ist in Kürze zu erwidern: 1. Der Name Jesus, Josua, heißt (trotz der Volksetymologie Mt 1, 21) nicht „Heiland" und ist ein ganz gewöhnlicher jüdischer Eigenname. Wenn Jesus als „Gott der Hebräer" in einem Zauberpapyrus des 3./4. Jh.s nach Chr. vorkommt, so ist das kein Beweis für einen vorchristlichen Jesus, sondern für die Gewohnheit der Zauberer,

alle, auch unverstandenen Namen zusammenzuraffen. 2. Der Ort Nazareth ist ganz harmlos im Talmud erwähnt. Der Name Nazaräer könnte allenfalls ein jüdischer Sektenname gewesen sein, es ist aber unwahrscheinlich, und Nazareth ist nicht von ihm abzuleiten. 3. Gegen Joseph und Maria sowie gegen Petrus als geschichtliche Persönlichkeiten ist kein einziger Grund vorzubringen. 4. Das „Kreuz" Christi hat mit dem antiken Lebenskreuz gar nichts zu tun. Es ist einfach der Galgen, an den man Verbrecher hing, deshalb auch stets als ein „Ärgernis" empfunden worden. Es gibt auch keine vorchristliche Stelle von einem für die andern leidenden oder sterbenden Messias oder Gerechten oder Philosophen. Drews hat alle Stellen mißverstanden, die er so deutet. 5. Daß einzelne Züge der Geschichte Jesu, auch der Leidensgeschichte, aus fremden Sagenkreisen eingetragen sein können, bestreitet niemand. Die von Drews aber insbesondere besprochenen sind entweder nur ganz entfernte, an den Haaren herbeigezogene Parallelen oder, wie die Verspottung Jesu, eher Bestätigungen seiner Geschichtlichkeit. Denn römische Soldaten pflegten beim Frühlingskarneval ganz in der angegebenen Weise mit Gefangenen ihren Spott zu treiben. — Keine Überlieferung der ganzen Weltgeschichte ist mit solcher Sorgfalt geprüft und nach allen Seiten hin erwogen wie die von Jesus; wie schnell wäre die Gestalt des Sokrates nach Drews'scher Methode aus der Geschichte zu streichen!

4. Zur Chronologie. Die enge Verknüpfung, die in der evangelischen Überlieferung zwischen der Tauf- und Predigttätigkeit des Johannes und der Berufung und dem öffentlichen Auftreten Jesu besteht, erlaubt, eine wichtige *chronologische* Feststellung für das Leben Jesu zu machen. Im Lk-Evangelium erfahren wir, daß Johannes im 15. *Jahre des Tiberius* aufgetreten sei 3 1, d. h. in der Zeit vom 19. August 28 bis 19. August 29. Nach Lk 3 23 war Jesus, als er sich taufen ließ, etwa 30 Jahre alt, er wird, wenn die Wirksamkeit des Täufers nicht lange dauerte, im Jahre 29 seine Predigt begonnen haben, wobei aber auch das Jahr 30 als Jahr seines Auftretens möglich bleibt. Das *Geburtsjahr* ist dann etwa das Jahr 1 v. oder 1 n. Chr. Wenn freilich Jesus noch unter Herodes dem Großen geboren sein sollte, wie Mt 2 Lk 1 5 voraussetzen, dann müßte seine Geburt spätestens 4 v. Chr. erfolgt sein, denn dieses Jahr ist das Todesjahr des Herodes; umgekehrt, wenn er in den Tagen der Schätzung des Quirinius zur Welt kam, wie Lk 2 1–7 angibt, dann fällt seine Geburt in das Jahr 7 n. Chr. Beide Daten der „Vorgeschichten" von Mt und Lk sind indes wegen der ganz legendarischen Umgebung, in der sie stehen, den Angaben von Lk 3 gegenüber nicht zu halten. Welche gewaltsamen Konstruktionen und unbegründeten Annahmen man machen muß, um alle diese Angaben miteinander in Einklang zu bringen, zeigt der Versuch von Th. *Zahn* (Einleitung[3] II S. 400 ff. 422 ff. 639 ff.). Widerlegung bei E. *Schürer* (Jüd. Gesch. I[4] S. 508 bis 544) und E. *Klostermann* (Komm. in Lietzmanns Handbuch, S. 392 ff.).

Wie lange die *öffentliche Wirksamkeit* Jesu in Galiläa gedauert hat, können wir nicht genau sagen.

Die Synoptiker schildern ein Jahr, nämlich von einem Frühling bis zum nächsten. Nach Mk 2 23 geht Jesus mit seinen Jüngern durch reife Getreidefelder; der Sabbatstreit, der dort berichtet wird, muß also in die Zeit nach Ostern, in den Mai etwa, fallen. Da die Pharisäer Jesus und seine Jünger argwöhnisch beobachten, muß Jesus schon eine Zeitlang öffentlich gewirkt haben. Im nächsten Frühjahr zieht er zum Passahfest im Nisan (März/April) nach Jerusalem. Dieser Zeitraum, als Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ziemlich allgemein von den Vertretern unserer Wissenschaft angenommen, genügt auch, um in ihm alles das unterzubringen, was die Synoptiker von der öffentlichen Tätigkeit Jesu erkennen lassen. Mit diesem Ansatz stimmt weiter eine ausdrückliche Überlieferung des 2. Jh., die Irenäus (II 22 5) erhalten hat: Jesus habe nur ein Jahr gepredigt und sei im zwölften Monat gekreuzigt worden (vgl. noch S. 117 f.).

Nach dem vierten Evangelium dagegen hat der Zeitraum von der Taufe bis zum Tode Jesu 2—3 Jahre betragen (oben S. 117 f.), von dieser Zeitspanne fällt indes nur ein Teil auf die galiläische Wirksamkeit, der übrige auf die vier Reisen nach Jerusalem und den Aufenthalt dort, sowie in Peräa. Für diesen Ansatz hat man nun auch Bestätigungen aus den Synoptikern erbringen zu können geglaubt. So vor allem das bekannte Wort aus Q (Mt 23 37f. = Lk 13 34f.): „Jerusalem Jerusalem, die da tötet die Propheten", in dem es heißt: „wie oft" habe ich deine Kinder versammeln wollen. Das klingt ganz so, als ob Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit öfters in Jerusalem gewesen wäre. Aber diese Auslegung ist keineswegs die einzig mögliche; es ist nicht ausgeschlossen, daß die „Kinder Jerusalems" die Israeliten insgesamt sind, vgl. Jes 49 21f. Gal 4 25; möglich ist weiter, daß der Aufenthalt Jesu in Jerusalem vor seinem Tode eine längere Dauer hatte, als die Synoptiker uns erkennen lassen u. a. m. — Weiter hat man die Beobachtung, daß Jesus in Jerusalem Freunde und Anhänger hatte (Mk 11 1–3 14 14 14 51 — wenn der dort erwähnte Jüngling der Jerusalemer Johannes Markus ist; Lk 10 38–42 — wenn Maria und Martha in Bethanien wohnten, wie Joh 11 1f. angegeben ist), dafür angeführt, daß Jesus mehrmals in Jerusalem aufgetreten sei; aber es genügt auch anzunehmen, daß er bei seinem letzten Aufenthalte länger als sechs Tage dort gewirkt habe, oder daß er diese Bekanntschaften bei Besuchen in Jerusalem gemacht habe, die vor seinem Auftreten lagen. Die ganze Frage ist endlich auch deshalb nicht zu entscheiden, weil es dem vierten Evangelium aus apologetischen Gründen offensichtlich darauf ankommt, Jesu galiläisches Auftreten zugunsten seiner Jerusalemer Wirksamkeit zurückzusetzen.

§ 51. Jugend, Berufung und galiläische Wirksamkeit

1. Heimat und Vaterhaus Jesu. Jesus wurde geboren in Nazareth, einer kleinen, unbekannten Stadt Galiläas, die vom Südende des Sees Genezareth in genau westlicher Richtung lag und heute en-Nasira heißt. Er ist in dieser Stadt nicht nur aufgewachsen, sondern auch geboren. Wenn wir in den Vorgeschichten bei Mt und Lk von seiner Geburt in Bethlehem lesen, so haben wir darin eine spätere Legendenbildung auf Grund der jüdischen Volkserwartung und der atlichen Prophetie Mt 2 5f. zu erkennen. Zur Herkunft Jesu aus Nazareth vgl. Mk 1 9 (6 1) Mt 2 23 4 13 21 11 Lk 1 26 2 4 39 51 4 16, auch Joh 1 46f. und Apgsch 10 38, sowie den in den Evangelien und der Apgsch öfters wiederkehrenden Beinamen Jesu: der Nazarener. Jesu Vater Joseph war ein „Zimmermann", genauer ein τέκτων, der in Holz und Stein arbeitet und nicht nur Häuser herstellt, sondern etwa auch: „aus Holz Pflüge und Joche und Waagen und Schiffe und Ruder und Mastbäume und Windenrollen, aus Stein aber Grabsäulen, Tempel und Paläste" (vgl. Thomasakten 3). Jesus lernte das gleiche Handwerk Mt 13 55 Mk 6 3. Die Familie war groß, er hatte vier jüngere Brüder und mindestens zwei Schwestern (Mk 6 3, dort auch die Namen der Brüder). Der Vater scheint, als Jesus auftrat, bereits tot gewesen zu sein; denn Mk 3 21 31 ziehen nur die Mutter und die Brüder aus, um den angeblich Wahnsinnigen wieder nach Hause zu bringen, und auch Mk 6 3 wird der Vater nicht genannt. Die innere Entwicklung, die Jesus in seiner Heimat durchmachte, muß ruhig und bruchlos gewesen sein; er wuchs in gesunder, nichtpharisäischer Umgebung inmitten der kleinen Landstadt auf; fromme jüdische Sitte und die reiche religiöse Überlieferung seines Volkes, die er in Elternhaus, Schule und Synagoge kennen lernte, trugen ihn durch seine Jugend hindurch. Gesetz und Propheten, wie sie aus den heiligen Büchern sprachen, nahm er in sich auf, aber als Laie, nicht als Rabbi und Schriftgelehrter.

2. Der Täufer und die Taufe. Jesu Leben begann aus der Bahn des Alltäglichen zu treten, als in Judäa, am unteren Jordan, Johannes der Täufer dem Volke mit der Nähe des Gottesreiches und des Messias auch den furchtbaren Ernst der Stunde und die Notwendigkeit der Buße verkündete. Johannes machte auf seine Volksgenossen einen sehr tiefen Eindruck, wie nicht nur die Angaben der Evangelien, sondern auch die Sätze, die Josephus über den Täufer schreibt (Altert. XVIII 5 2), beweisen. Unter den großen Scharen, die aus Jerusalem, Judäa, Galiläa zu Johannes kamen, um ihre Sünde zu bekennen und das Tauchbad der Buße und Reinigung auf sich zu nehmen, befand sich auch Jesus. Da die Taufe eine Bußtaufe war, so hat das Verhalten Jesu schon den ältesten Christen, wie in allen Evangelien (außer Mk) hervortritt, besonders stark im Hebrevg, bei Mt (3 15) und Joh (1 32), ein Problem bedeutet: erniedrigte ihn die Taufe nicht unter den Täufer? und konnte Jesus Sündenvergebung suchen? Ein besonderes Sündenbewußtsein bei Jesus anzunehmen, ist auch uns trotz seines Wortes

Mk 10 18 unmöglich. Nichts in alle dem, was von seinen Reden erhalten ist, zeigt ihn als einen „Bekehrten", er gehört zu einem ganz anderen religiösen Typus als Paulus oder Luther. Wenn er sich von Johannes taufen ließ, mag er mit anderen Ernsten und Frommen seines Volkes sich dieser Reinigung unterzogen haben im tiefen Bewußtsein um den Ernst der Stunde und damit er nichts unterlasse, was Gott jetzt anbot, um die Menschen für den Anbruch seiner Herrschaft würdig vorzubereiten.

Nach dem Mk-Evangelium, dem darin, nur mit mancherlei Ausschmückungen und Deutungen die anderen Evangelien folgen, hat Jesus aber in der Stunde der Taufe etwas ganz anderes erlebt als seine Volksgenossen: er empfing damals den heiligen Geist, also die Berufung, die dem Propheten und Gottesmanne zuteil wird, aber mit ihr zugleich auch die überprophetische Würde des Messias. Daß Jesus damals am Jordan etwas Einzigartiges, Entscheidendes erlebt hat, anzunehmen, liegt schon deswegen nahe, weil er bald danach mit seiner Verkündigung begann. Dazu muß er einen besonderen Ruf Gottes erfahren haben. Ob er freilich bereits vor seinem öffentlichen Auftreten das Bewußtsein in sich trug, der Messias seines Volkes, von dem Johannes verkündete, zu sein, können wir bei der geringen und unsicheren Überlieferung schwerlich ausmachen. Wir müssen überlegen, daß die alte Gemeinde leicht von sich aus darauf kommen konnte, gerade in die Taufstunde die Berufung zum Messias zu verlegen. Und eine sehr deutliche Parallele zur Taufgeschichte ist der Bericht über die Verklärung Mk 9 2–8, der die Weihung Jesu zum „Sohne Gottes" auf einen späteren Zeitpunkt seiner Wirksamkeit verlegt. Aber sicher bleibt, daß Jesus nicht nur von Johannes einen sehr starken Eindruck empfangen hat, Mt 11 7–15, sondern daß die Taufe für sein eigenes Leben die Wendung bedeutete. Als Johannes bald danach von Antipas ins Gefängnis geworfen war, nahm er die Predigt dieses Gottesgesandten auf, nachdem er zuvor noch eine Zeitlang mit Satan, Tieren und Gottesengeln in der tiefen Einsamkeit der judäischen Wüste geweilt hatte Mk 1 13 Mt 4 1–11 = Lk 4 1–13.

3. Der Anfang in Galiläa. Nach der Gefangennahme des Täufers ging Jesus, wie Mk 1 14 berichtet, nach Galiläa zurück und begann seine Verkündigung. Er trat aber nicht in seiner Vaterstadt Nazareth auf, sondern begab sich in die reiche und dicht bevölkerte Gegend am See Genesareth, in eine Landschaft, deren Fruchtbarkeit Josephus mit begeisterten Worten preist Jüd. Krieg III 10 8. Nicht in der halbheidnischen neuen Hauptstadt des Gaues, in Tiberias, sondern in der blühenden Stadt Kapernaum am oberen Teile des Sees begann Jesus seine Predigt. Hier hat er öfters und längere Zeit hindurch geweilt; dort wohnten seine vertrautesten Jünger, die Brüderpaare Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus Mk 1 16–21 29. Aber auch andere Städte der Gegend werden in der evangelischen Überlieferung genannt, ohne daß wir Genaueres über die Wirksamkeit Jesu in ihnen erführen. Mt

11 20–24 = Lk 10 13–15 (Q) ist ein schweres Drohwort Jesu erhalten, das außer Kapernaum noch Bethsaida und Chorazin nennt, jenes am Einfluß des Jordans in den See, dieses landeinwärts, nordwestlich von Kapernaum gelegen. Mk erwähnt Bethsaida ebenfalls nur ganz flüchtig 6 45 8 22, Chorazin gar nicht. Die Synagogen in Kapernaum und in anderen Städten der Seegegend, Häuser, Straßen und Plätze dieser Städte und Dörfer, Felder und Gärten in ihrer Umgebung, der Strand des Sees, die Hügel und Berge, die sich in geringer Entfernung vom Westufer des Sees erheben, sind die Stätten gewesen, an denen Jesus mit dem Volke zusammenkam. Nazareth, seine Heimatstadt, hat er nur vorübergehend und ohne Erfolg aufgesucht (Mk 6 1–6 = Mt 13 53–58, in veränderter Erzählung Lk 4 16–30).

4. Die Volkspredigt. Von der Art des öffentlichen Auftretens Jesu hat uns die Überlieferung der Synoptiker, so bruchstückartig sie auch ist, doch anschauliche Bilder aufbewahrt. Nach ihnen ist Jesus gern in den Synagogen aufgetreten. Im Versammlungshause, wo die Gemeinde in Festtagsstimmung am Sabbat beisammen war, um die heilige Schrift und die Predigt zu hören, war für den Erwecker des Volkes günstige Gelegenheit zu seiner Verkündigung. Da in der Synagoge und ihrem Gottesdienst (S. 191) die Ordnung nicht fest umrissen war, so hatte Jesus vor der versammelten Gemeinde Gelegenheit, sich mit seinen Gegnern auseinanderzusetzen, wenn diese ihn angriffen (zur Synagogenpredigt Jesu vgl. etwa Mk 1 21–28 Lk 4 16–30 13 10–17 Mk 1 39 3 1 6 2 Mt 9 35 13 54). Abgesehen davon benutzte Jesus auch sonst jede Gelegenheit, das Volk und Einzelne zu lehren, zu ermahnen, zu erwecken und, wo es nottat, seinen Gegnern entgegenzutreten. Die Synoptiker haben uns eine Reihe solcher Szenen bewahrt, wie er als Besuch, mitunter beim Mahl im Hause sitzend, auf der Straße wandernd, über Feld gehend, in der Einsamkeit und auf den Plätzen und Straßen der Städte, bei Pharisäern und bei Zöllnern, im Boote, auf dem Berge und am Seestrande vor großen zusammengelaufenen Mengen, im engeren Kreise und mit Einzelnen zusammentreffend, lehrt und mahnt, antwortet und kämpft. Er wendet sich mit seiner Rede nicht an einzelne Kreise, sondern an ganz Israel; er geht in das Haus des Pharisäers und läßt sich vom Schriftgelehrten befragen, aber er läßt sich auch vom Zöllner zu Tische laden und ist der Sünder „Geselle".

Der Eindruck, den er auf das Volk macht, ist von Anfang an gewaltig. In schöner Schilderung wird uns gleich Mk 1 22 27 berichtet, wie das Volk seine geistesmächtige, unmittelbar aus dem Tiefsten schöpfende Predigt mit der Lehre der Rabbinen vergleicht: Gewalt, göttliche Vollmacht findet es in seinen Worten. Jesus hat bei seinem Auftreten in Galiläa großen Erfolg gehabt, so daß er annehmen konnte, das ganze Volk werde seiner Predigt zufallen. Wir entnehmen das nicht nur den Angaben des Evangeliums, das von den Scharen zu berichten weiß, die sich um ihn drängten Mk 1 45 2 2 13 3 7 20 4 1 6 33f. u. a., sondern

auch den Worten Jesu selber, vor allem dem siegesgewissen: Ich sah den Satan aus dem Himmel fallen wie einen Blitz Lk 10 18.

5. Die Wunder. Der tiefe Eindruck Jesu stand aber nicht nur auf seinen Worten, sondern auch auf seinen Taten, den Heilungen. In den Synoptikern nimmt die Erzählung von den Wundern, die Jesus tat, einen breiten Raum ein. Von seinem ersten Auftreten an werden uns Heilungen berichtet Mk 1 23–26 29–31 32–34. Neben den Heilungen stehen große Naturwunder, Sturmstillung, Meerwandeln, Speisung der 5000 und 4000, die in noch weit höherem Maße Zeugnis ablegen sollen von seiner göttlichen Kraft. Die Wunderberichte der Evangelien sind noch immer umstritten. Seit dem Leben Jesu von D. F. Strauß (1835) ist man in der Beantwortung der Probleme nicht wesentlich weitergekommen, weil hier Weltanschauungsfragen immer hineinspielen. Stil- und Überlieferungskritik, Beobachtung der reichen christlichen und außerchristlichen Parallelen, endlich auch die Befragung ärztlicher Erfahrung unserer Tage können aber die Forschung weiterführen. Was man jetzt schon sagen kann, ist dies: Man darf die Wundererzählungen der Synoptiker nicht einfach in den großen Strom des Mirakels und der Legende einstellen, der tief, stark und zeitlos durch die Völker rauscht. Daß ein Teil der synoptischen Berichte so zu erklären sein wird, ist freilich fraglos. Bei anderen, vor allem den verhältnismäßig so stark hervortretenden Heilungen, ist dieser Weg scheinbar einfachster Lösung ungangbar. Seltsame Vorgänge werden uns auf diesem Gebiete auch in anderer guter Überlieferung erzählt, sie ereignen sich zu allen Zeiten, auch noch in unsern Tagen. Vor allem nervöse, hysterische Störungen und Lähmungen, dann Zwangsvorstellungen, wie wir sie im Dämonenglauben erkennen, können durch die Kraft heiliger Eindrücke, die „bergeversetzenden" Glauben wecken, gebessert und geheilt werden. Für die Tatsächlichkeit von Wunderheilungen Jesu und auch seines Jüngerkreises sprechen deutlich neben den eigentlichen Wunderberichten andere Stellen der Überlieferung, die unerfindbar waren. Die einen, weil sie gegen den absoluten Wunderglauben, der auch in der Urgemeinde herrschte, streiten, wie Mk 6 5f., wo erzählt wird, daß Jesus in Nazareth keine Wunder tun konnte, weil er dort keinen Glauben fand; die andern, weil sie im Munde seiner Feinde Wunder Jesu voraussetzen wie die doppelt (bei Mk 3 22–30 und in Q, vgl. Lk 11 14–23) bezeugte Beelzebubanklage, die in Jesu Verteidigungsrede den Hinweis Lk 11 19 = Mt 12 27 enthält, daß auch die Jünger der Pharisäer Dämonische heilten; endlich ein Wort wie der jubelnde Ausbruch Lk 10 17–20, der doch das Wunder selbst zurücksetzt. In einer wundergläubigen, erregten und hingerissenen Volksmenge wirkt die Macht einer gewaltigen heiligen Persönlichkeit nicht nur auf seelisches Leiden, sondern auch auf leibliche Krankheit. So wird uns die Macht und Größe Jesu nicht nur im klareren Lichte seiner Worte, sondern auch durch den wallenden Nebel der Wunderüberlieferung sichtbar.

Auch für Jesu eigenes Bewußtsein haben die Wunder ihre

Bedeutung gehabt. Es waren auch für ihn Taten Gottes, wenn auf sein Wort und unter seiner Hand Schmerzen still wurden, Leiden sich lösten, Tobsucht sich beruhigte, wenn er in den Augen der Kranken und ihrer Angehörigen den festen Glauben las: Du kannst uns helfen, erbarme dich. Er war sich bewußt, „mit dem Finger Gottes" die Dämonen auszutreiben, und sah bei der Rückkehr der Jünger und bei ihrem Berichte über die Wunder, die sie in seinem Namen getan hatten, den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel stürzen. Aber das Wesentliche seiner Frömmigkeit ist das Ruhende, das Heilige, das Gefühl der steten Verbindung mit Gott. Darum hat er sich auch geweigert, auf Aufforderung hin große Schauwunder zu tun, wie andere Führer des jüdischen Volkes vor und nach ihm es versprochen oder versucht haben, vgl. Mk 8 11–13, die Zeichenforderung der Pharisäer, und das verwandte Wort vom Jonaszeichen Mt 12 38f. = Lk 11 29f. (also Q); auch das Wort von Lk 10 20 zeigt gut und deutlich, worauf es Jesu in der Religion ankam.

6. Jünger und Apostel. Aus der Zahl derer, die sich um Jesus drängten, bildete sich ein fester Kreis von Anhängern, Jüngern, die er berief und die zu ihm hielten. Sehr deutlich tritt am Eingange der Fastenfrage Mk 2 18 die Dreiteilung der religiös Lebendigen in der betreffenden, nicht mit Namen genannten Stadt hervor: Jünger des Johannes, Jünger der Pharisäer, Jünger Jesu. — Aus dem Kreise der Jünger hat Jesus nach der Überlieferung eine engere Gruppe von Zwölfen ausgesondert: Mk 3 13–19 = Mt 10 1–4 = Lk 6 12–16. An diesen Stellen, sowie in Apgsch 1 13 ist uns auch das Verzeichnis der Namen dieser Jünger erhalten, im großen und ganzen übereinstimmend, nur statt des Thaddäus bei Mk hat Mt einen Jünger namens Lebbäus, Lk (und Apgsch) den Judas, Sohn des Jakobus. Daß derselbe Mann drei Namen gehabt habe, wird man schwerlich annehmen können. Hier liegt eine Abweichung der Listen vor. Eine Schwierigkeit ist es weiter, daß der nach Mk 2 14 zum Jünger berufene Zöllner Levi, Sohn des Alphäus, in den Listen fehlt, während Mt 10 3 den Matthäus mit dem Zusatz „der Zöllner" versieht und auch Mt 9 9 den Zöllner Levi Matthäus nennt, was meist so erklärt wird, daß dieser Zöllner die beiden Namen geführt habe. Endlich kommt zwar in den Listen ein Sohn des Alphäus (wie Mk 2 14 Levi heißt) vor, aber er heißt hier Jakobus; doch könnte das ein Zufall sein. Innerhalb der Zwölf gab es bedeutende Unterschiede, einige führende Männer heben sich klar heraus: Petrus vor allem dann die beiden Zebedäussöhne Jakobus und Johannes, endlich der Bruder des Petrus, Andreas, vgl. nicht nur die Geschichte von der Berufung dieser Brüderpaare, Mk 1 16–20, und die hervorragende Rolle, die Petrus in der ganzen synoptischen Überlieferung innehat, sondern auch Stellen wie Mk 9 2 (Verklärung); 10 35–40 (die Bitte der Zebedäussöhne); 13 3 (synoptische Apokalypse); 14 33–42 (Gethsemane). Die Hauptfrage betrifft die Geschichtlichkeit und den Zweck des Zwölferkreises. Es ist gelegentlich, wenn auch nicht sehr oft, bezweifelt worden, daß die Auswahl dieses Kreises auf Jesus selber zurückgehe. Das Schema:

zwölf Apostel für die zwölf Stämme Israels, das Lk 22 30 = Mt 19 28 erkennbar wird, wurde, so nahm man an, umgegossen in Geschichte und mit Namen ausgefüllt. Deswegen träten die Zwölf bei den Synoptikern und bei Paulus so wenig hervor und seien sie auch im ersten Teile der Apgsch nur blasse Schatten. Die einzige Stelle bei Paulus, wo er von ihnen spricht, 1 Kor 15 5, sei zudem textkritisch verdächtig. Darum hätten sie als ein Gebilde der alten Gemeinde zu gelten. Jesus selber habe nur drei oder vier engere Vertraute und dann den weiten Kreis der Jünger, d. h. seiner Anhänger, um sich gehabt. Und in der Zeit nach Jesu Tod ist in der Tat Namen und Recht eines Apostels keineswegs auf die Zwölf beschränkt gewesen. — Gegen diese Beweisführung ist einzuwenden, daß die Hauptvariante in 1 Kor 15 5, nämlich ἕνδεκα für δώδεκα, eine leicht erklärliche Verbesserung darstellt, daß mithin Paulus die Zwölf bezeugt, ebenso tut es die alte Quelle Apgsch 6 2; weiter, daß hier gerade Paulus deutlich zwischen den Zwölfen und den „Aposteln allen" unterscheidet; endlich ist auch zu sagen: wenn die Zwölf ein Gedankengebilde der späteren Gemeinde sind, dann ist es unerklärlich, wie der Verräter Judas in diesen Kreis versetzt wurde. Daß einer der Allervertrautesten Jesu, den er selber erwählt hatte, sich zu seinem Verräter hergab, hat den Späteren gegenüber höhnischen Hinweisen der Feinde genug Mühe und Nachdenken verursacht.

Steht es fest, daß Jesus sich mit dem Kreise der Zwölf umgeben hat, dann macht die Frage nach seiner Absicht bei dieser Auswahl keine große Mühe mehr. Daß die Zwölfzahl mit den zwölf Stämmen in Beziehung steht, ist sicher. Als seine Gefährten Mk 3 14 und seine Gehilfen hat Jesus diese Männer ausgesucht — nicht um einen Mönchskreis von ganz Vollkommenen aus der größeren Menge seiner Jünger auszusondern, sondern um bei der Kürze der Zeit und der Nähe des Gottesreiches Gehilfen seiner Verkündigung zu haben. Er hat sie bereits zu seinen Lebzeiten hinausgesandt, um in den Städten und Dörfern des Landes vom Gottesreiche zu verkünden Mk 6 7–13 Mt 10. Weil sie nicht nur seine Genossen, sondern auch seine Gehilfen sein sollten, hat er sich ihre besondere Erziehung angelegen sein lassen. Sie sind auch um ihn gewesen, als er Galiläa verließ, um seinen Aufenthalt in die Gegenden nördlich und östlich vom See und endlich nach Jerusalem zu verlegen.

7. Die Gegner. Bei seiner Wirksamkeit im Volke wandte Jesus sich an alle. Mancherlei Erfahrungen, die er, wie das Gleichnis von den geladenen Gästen (Mt 22 1–14 = Lk 14 16–24) beweist, an den „Gerechten" oder an den „Klugen" und „Weisen" machte, führten ihn aber immer stärker zu den „Armen" und „Verlorenen", zu denen er sich von Anfang an berufen wußte, vor allem zu den Gliedern des Am-haarez (oben S. 193). Ihnen, den nach der herrschenden streng pharisäischen Auffassung Unreinen, den Sündern und doch nach Gott und seinem Reiche sich Sehnenden, galt sein Ruf. An diesem Punkte ist die Überlieferung sehr klar. Sie zeigt uns Jesus, wie er sich der Sünder annimmt, die Gemeinschaft mit den verachteten Zöllnern nicht ver-

schmäht, selbst zu den Ehebrecherinnen und andern argen Sünderinnen freundliche Worte des Trostes und der Aufrichtung spricht und sich gegen die Einwendungen der Tadellosen mit den Worten rechtfertigt: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken" Mk 2 17. In der Charakteristik seiner Gegner, die uns in Mt 11 19 (Q) aufbewahrt ist, heißt Jesus darum „der Freund von Zöllnern und Sündern".

Es ist selbstverständlich, daß dies Auftreten Jesu schärfsten Widerspruch bei den Pharisäern und ihren geistigen Führern, den Schriftgelehrten, hervorrufen mußte. Den Pharisäern, diesen Hütern der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit (S. 192 ff.), mußte Jesu Verkündigung in ihrem prophetischen Anspruch, seine Beiseiteschiebung alles Kultus und aller religiösen Technik, sein Wegschreiten über die Schranken von rein und unrein (vgl. über dies alles noch § 54) zum schwersten Anstoß gereichen. Hinzu kam noch die Eifersucht, die sie bei den Erfolgen Jesu und bei der scharfen Kritik empfinden mußten, mit der das Volk ihre und seine Verkündigung einander gegenüberstellte Mk 1 22 27. Die Kampfstellung, in der Jesus und das Pharisäertum gegeneinander standen, ist eines der sichersten Daten der synoptischen Überlieferung; es ist gänzlich vergebliche Mühe, diese Tatsache wegdeuten und die antipharisäische Haltung des synoptischen Jesus etwa der Geschichtsauffassung des apostolischen (paulinischen) Zeitalters zuschreiben zu wollen. Jesus ist von den Pharisäern Galiläas, später auch von denen Jerusalems Mk 7 1 aufs heftigste angegriffen worden. Der Kampf muß sehr bald nach dem öffentlichen Auftreten Jesu begonnen haben; er endete mit der Hinrichtung Jesu. In dem Kampfe hat sich Jesus keineswegs bloß auf die Verteidigung beschränkt, sondern ist selber zum Angriff vorgegangen und hat die Frömmigkeit und die Ethik der Pharisäer schonungslos bloßgestellt. Von den Anlässen, bei denen Jesus mit den Pharisäern zusammenstieß, hat uns die Überlieferung eine ganze Reihe erhalten; Verletzungen der strengen Sabbatheiligung, Verkehr mit Am-ha-arez und Zöllnern, Reinigungs- und Fastenfragen haben den Pharisäern Gelegenheit gegeben, Jesus anzugreifen; er seinerseits hat in zorniger Strafrede das Beten, Fasten, Almosengeben, die Waschungen, Reinigungen, das Verzehnten, die ganze angebliche Pietät der Pharisäer gegen das Gesetz Gottes und die Überlieferung der Väter entlarvt: Minze, Dill und Kümmel verzehnten sie, aber das, was im Gesetze wichtig ist, Recht, Erbarmen und Treue verletzen sie aufs schwerste! Zum Kampfe Jesu gegen das Pharisäertum vgl. Mk 2 1–3 6; weiter Mt 6 1–18; Mk 7 gibt die Kunde von diesem Kampfe nicht minder als Q (bes. Mt 23 = Lk 11 die Wehrufe).

Von untergeordneter Bedeutung hingegen war, wie es scheint, für Jesus während seines galiläischen Aufenthaltes die Feindschaft seines Landesherrn, des Antipas (oben S. 181), und der im Volke sicher nur schwachen Partei der Herodianer, doch vgl. Mk 3 6 12 13 Lk 13 31 f. Der Argwohn des Herodes übertrug sich auf Jesus, als dieser in der Nachfolge des Johannes auftrat; nach Mk 6 16 hat Antipas Jesus für

den von den Toten auferstandenen Johannes gehalten. — Mit den Sadduzäern hingegen ist Jesus in Galiläa nicht zusammengestoßen, erst in Jerusalem trat ihm ihre spöttische Dialektik Mk 12 18–27 und sodann beim Todesprozeß die entschlossene Feindschaft der großen Priesterhäupter des Synedriums entgegen (Mt 16 1–12 sind vom Schriftsteller die Sadduzäer zu Unrecht hineingebracht, seine Vorlage Mk 8 11–21 spricht nur von den Pharisäern und von Herodes).

§ 52. Abbruch der galiläischen Wirksamkeit; Jerusalem und das Todespassah

1. Der Mißerfolg. Die galiläische Wirksamkeit Jesu endete trotz des großen Zulaufes, den Jesus zeitweilig fand, mit einer Enttäuschung. Die Darstellung der evangelischen Geschichte, das Zurücktreten Galiläas in der apostolischen Zeit, die deutliche Verwerfung, die Jesus Israel als Ganzem in Aussicht stellt, die einzelnen bitteren Worte wie Mt 11 16–19 (das Volk — die spielenden Kinder Q); 11 20–24 (Wehe über die Städte am See Q); Lk 13 1–9 (die Bußmahnungen und das Feigenbaumgleichnis); Lk 14 16–24 = Mt 22 1–14 (Q das Gastmahlgleichnis) — alle diese und andere Beobachtungen zeigen deutlich, daß die Galiläer für Jesus eine schwere Enttäuschung gebracht haben, wenn auch seine Zuversicht auf endgültigen Erfolg ungebrochen blieb, wie er es am Ackerland schaute und am Senfkorn und am Sauerteig. Doch hat es auch Stunden in seinem Leben gegeben, wo die bittere Enttäuschung ihm schmerzliche Erkenntnisse und ironische Worte gab (Gleichnis von den Gästen Mt 22 1–14 = Lk 14 16–24 Q, dazu Mt 11 25ff. = Lk 10 21 Q) und er erfuhr, daß von vielen Eingeladenen nur wenige auserwählt seien.

2. Die Nordreisen. Jesus hat seine galiläische Wirksamkeit zu einem Zeitpunkte abgebrochen, den wir aus der Überlieferung nicht näher bestimmen können. Er begab sich dann aus dem Gebiete seiner Heimatprovinz hinaus und suchte die Gegenden östlich und nördlich vom See auf. Leider läßt uns Mk, unsere Hauptquelle in der Frage, nicht erkennen, warum Jesus Galiläa verließ, und Mt sowohl wie Lk verdunkeln den Tatbestand, der bei Mk vorliegt, noch weiter. Die wahrscheinlichste Vermutung wird indes die sein, daß Jesus sich damals seinen Gegnern entzog, seien es nun die Pharisäer (bei Mk steht die erste Nordreise 7 24 unmittelbar hinter dem großen und hochwichtigen Streitgespräche 7 1–23, das Jesus mit den aus Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten über Rein und Unrein führt und in dem er die pharisäische, ja überhaupt die jüdische Frömmigkeit grundstürzend angreift), sei es Herodes Antipas, sein Landesherr Lk 13 31–33.

Die Wanderung Jesu, die im einzelnen viele Rätsel aufgibt, geht nach Mk zunächst dem phönikischen Lande zu. Im Gebiete von Tyrus 7 24, das sich wohl ein gutes Stück landeinwärts erstreckte, heilt

er die Tochter der Syrophönizierin gegen seine anfängliche Absicht, geht dann über Sidon wieder an den galiläischen See, und zwar an dessen Ostufer, in das Gebiet der reichsunmittelbaren Dekapolis zurück 7 31, dann fährt er nach Dalmanutha 8 10, von dem wir nicht wissen, wo es liegt, nur daß es auf dem Westufer im eigentlich jüdischen Gebiete (Galiläa) zu suchen sein wird. Rasch indes verläßt Jesus diese Gegend wieder 8 13, kommt nach Bethsaida 8 22, wo der Jordan in den See mündet, und zieht hierauf noch einmal von dem See weg nach Norden zu den Jordanquellen, wo Cäsarea Philippi (Paneas) liegt. In der Umgebung dieser Stadt, außerhalb Galiläas im Gebiete des Tetrarchen Philippus, spielte sich ein entscheidender Vorgang zwischen Jesus und seinen Jüngern ab: Die Frage Jesu und das Messiasbekenntnis des Petrus 8 27–30. Nun richtet Jesus sein Angesicht gegen Süden, dem jüdischen Lande zu; unerkannt zieht er durch galiläisches Gebiet 9 30, kommt noch einmal nach Kapernaum 9 33 und sucht nun in entschlossenem Zuge, der über Peräa (nach Lk zuerst durch Samarien) geht, Judäa und die Hauptstadt Jerusalem auf 10 1 32 46 11 1–11. Wenn etwas in dieser Überlieferung des Mk deutlich zu erkennen ist, dann dies, daß das Petrusbekenntnis eine entscheidende Wendung bedeutet. Alles übrige ist uns nicht ganz durchschaubar; vor allem bleiben die Beweggründe Jesu zu diesen Wanderungen im Dunkeln. Augenscheinlich hat Mk selbst Wesentliches nicht mehr gewußt, sondern seine Einzelüberlieferungen (s. o. S. 110), so gut er konnte, aneinander gefügt.

3. Jerusalem; die Gegner. Durch das Gebiet von Peräa, wie die schwierige und unklare Angabe von Mk 10 1 zu deuten ist, zieht Jesus nach Jerusalem. Er nimmt damit einen Weg, den die Galiläer bei ihren Jerusalemfahrten vermieden; sie zogen die Straße durch Samarien vor (Josephus, Altert. XX 6 1). Auch Jesus hat nach Lk 9 51–56 vielleicht erst diesen Weg versucht, ihn aber dann aufgegeben. Er tritt nach Mk nun wieder mit öffentlicher Wirksamkeit an das Volk heran, das ihm zuläuft Mk 10 1 13 17; auch seine alten Gegner, die Pharisäer, stellen sich wieder ein 10 2. Der Weg führt nach Jericho 10 46 und von da über Bethphage und Bethanien am Ölberg vorbei nach Jerusalem. Beim Einzuge in Jerusalem bereiteten ihm Haufen von galiläischen Festpilgern, die mit ihm gezogen waren, eine stürmische Huldigung, sie grüßten ihn als den Messiaskönig.

Der Aufenthalt Jesu in Jerusalem dauerte nach Mk nur sechs Tage; er wird nach der Überlieferung nicht so sehr mit Volkspredigt als mit Jüngerbelehrung und vor allem mit Streitgesprächen ausgefüllt. Die Sadduzäer machen sich gelegentlich an Jesus heran 12 18–27, vor allem sind es aber seine alten Gegner, die Pharisäer und die Schriftgelehrten, mit denen er zu kämpfen hat. Doch brachte Jesus sehr bald auch die herrschende Priesterpartei gegen sich auf. Daß nicht nur die Schriftgelehrten, sondern auch die Priester sich über den Volksjubel ärgerten, der Jesus an seinem Einzugstage auf dem Tempelplatze umbrauste, berichtet Mt 21 15f.; und die kühne Tat der Tempelreinigung,

die Jesus vornahm, mußte sie mit Ingrimm und Furcht erfüllen Mk 11 18. Daran, daß die Priester, mit denen Jesus in Galiläa natürlich noch nicht zusammengestoßen war, ihren vollen Anteil an der Verurteilung Jesu hatten, kann kein Zweifel sein. So hatte Jesus in Jerusalem sehr bald die beiden ausschlaggebenden Parteien des Synedriums (S. 190) gegen sich, und die Gewalt des jüdischen Staatswesens kehrte sich gegen ihn.

Hat Jesus diesen Ausgang seiner Sache *vorausgesehen*? Eng mit dieser Frage hängt die andere zusammen: *warum* ist er überhaupt nach Jerusalem hinaufgezogen? Die Evangelien berichten, daß Jesus in voller, klarer Vorausschau seines Todes in die Hauptstadt gegangen sei, um dort zu sterben. Die drei Leidensweissagungen Mk 8 31 9 30f. 10 33f. lassen ihn bis in die Einzelheiten die Passionsgeschichte voraussagen. Nun ist es unschwer zu erkennen, daß diese Weissagungen vaticinia ex eventu sind, und daß auch manches andere in dem Abschnitte Mk 8 27—10 45 (und den Parallelen), worin Jesus die Jünger in die Notwendigkeit seines Todes einweiht, unter das gleiche Urteil fällt. Aber es gibt unter den Worten Jesu, die die Synoptiker berichten, doch auch wieder andere, die an sich zu keinem Verdacht späterer Erfindung Veranlassung geben, so Mk 8 34f. (die Nachfolge der Jünger im Leiden), Mk 9 12f. (das Wort über den Täufer), 10 38 (die Frage an die Zebedäussöhne), 12 1—12 (das Weinberggleichnis), 14 17—25 (das Abendmahl), weiter aus Q das Wort von Jerusalem, der Prophetenmörderin Mt 23 37 Lk 13 34, oder aus dem Sondergut des Lk die Antwort an Herodes 13 32f. So hat die Frage, was unter den *Leidensweissagungen* Jesu als echt und ursprünglich, was als spätere Gemeindebildung anzusehen ist, freilich noch längst nicht eine allgemein angenommene Lösung gefunden; aber ein fester Kern von Echtem ist sicher vorhanden. Wir können doch auch von Jesus, der einen so scharfen Blick für die Menschen besaß, unmöglich annehmen, daß er mit der Blindheit des Schwärmers das Netz nicht sah, das um ihn herum gestellt war.

Aber andrerseits scheint sicher zu sein, daß Jesus den Zusammenbruch und seinen eigenen Tod *nicht* oder nicht zu allen Stunden als unbedingt notwendig empfunden hat. Nicht nur das Gethsemanegebet, noch in der letzten Stunde vor der Gefangennehmung gesprochen, legt Zeugnis von seinem Ringen mit dem Todesgedanken ab, sondern auch der in seinen Einzelheiten freilich schwer deutbare Bericht vom Palmeneinzuge. Damals ist Jesus doch als Messias und König in Jerusalem eingeritten, oder er hat wenigstens die Huldigungen des Volkes nicht zurückgewiesen. Auch die Tempelreinigung weist in die gleiche Richtung. Des Rätsels Lösung mag, mit allem Vorbehalt, in der Richtung gesucht werden, daß Jesus nach seiner galiläischen Wirksamkeit mit ihren wechselnden Erfolgen nun die Hauptstadt selber und damit das ganze Volk zwingen wollte, Stellung zu ihm und zu seiner Sache zu nehmen. Daß die Entscheidung gegen ihn ausfallen konnte, ja mußte, war ihm klar. Er hat den Ausgang Gott anheimgestellt in der Gewißheit, daß auch sein Tod, wenn er unabwendbar sei, nicht nur von

Gott gewollt sei, sondern auch seinen Sinn haben, die Erlösung, auf die sie hofften, für viele bringen müsse und ein Teil des Dienstes sei, den er auf sich genommen habe.

4. Gefangennahme und Tod. Die Katastrophe erfolgte, wie schon oben angedeutet, durch das Bündnis, das die Pharisäer mit den Sadduzäern gegen Jesus schlossen. Überraschung, List und Gewalt mußten gegen Jesus angewendet werden, da er mit Geist und Wort nicht zu überwinden war und große Mengen des Volkes, d. h. jener Festpilger, die mit ihm eingezogen waren, an ihm hingen Mk 11 18 14 2. Nur aus dieser Tatsache gewinnt der Verrat des Judas einen Sinn. Einer aus dem engsten Kreise der Zwölf führte in der Dunkelheit die Tempelpolizei dorthin, wo sie Jesus fand. Der Ort war am Ölberge. Kurz zuvor war Jesus am Abend mit den Jüngern zusammen gewesen und hatte gemeinsam mit ihnen seine letzte Mahlzeit eingenommen, bei der er Abschied von den Seinen nahm, unter den Bildern des gebrochenen Brotes und des ausgegossenen Weines seinen unmittelbar bevorstehenden Tod ahnend voraussagte und ihnen die stete Gemeinschaft mit ihm, auch über den Tod hinaus, in sichere Aussicht stellte (das ist mit soviel Wahrscheinlichkeit, als die knappen und sich widersprechenden Berichte ergeben, der Sinn der Abendmahlsfeier gewesen). Das Abschiedsmahl war nach Mk (Mt, Lk) das Passahmahl, das am Abend des 14. Nisan genossen wurde. Bei Joh hingegen liegt das letzte Mahl einen Tag früher, am 13. Nisan. Die Frage, wer recht hat, ist nicht sicher zu entscheiden. Gegen Mk (Mt und Lk) spricht, daß nach ihm der Todesprozeß und die Hinrichtung Jesu auf die erste Nacht und den ersten Tag des jüdischen Hochfestes fiel, an dem Gericht zu halten streng verboten war. Gegen Johannes, daß bei ihm Jesus genau zu der Stunde stirbt, da in Jerusalem das Passahlamm geschlachtet wurde — eine deutliche Symbolik.

Nach seiner Gefangennehmung wurde Jesus rasch vor das Synedrium geführt, das in der Nacht selber zusammentrat und ihn zum Tode verurteilte. Die Kunde von den Vorgängen, die sich hinter verschlossenen Türen abspielten, kann an die christliche Überlieferung nur mittelbar gekommen sein. Kein Wunder, daß auch hier sich Schwierigkeiten erheben. Mk-Mt auf der einen Seite, Lk auf der andern gehen in ihren Darstellungen stark auseinander. Während bei Lk kein regelrechtes Gerichtsverfahren stattzufinden scheint, wird nach Mk Jesus richtig verhört, anklagenden Zeugen gegenübergestellt und am Schlusse verurteilt. Im ersten Teile der Verhandlung handelte es sich neben vielen andern Anklagen, von denen keine mitgeteilt wird, vor allem um ein Wort Jesu, das die Zerstörung des Tempels in Aussicht gestellt haben sollte (es kehrt im Stephanusprozesse Apgsch 6 14 wieder). Jesus schwieg. Im zweiten Teile des Verhöres wurde die Messiasfrage verhandelt und Jesus, vom Hohenpriester befragt, ob er der Sohn des Hochgelobten sei, gab es zu. Daraufhin wurde er wegen Gotteslästerung des Todes schuldig befunden. Die Rechtslage ist nach der Mischna nicht ganz klar; aber das ist kein Grund, die Tatsächlichkeit des Urteils und

die Angabe der Evangelien anzuzweifeln. Auf jeden Fall brauchte man die Messiasanklage vor dem Statthalter.

Da die Juden nämlich den Blutbann nicht mehr besaßen, weil er ihnen von den Römern abgenommen worden war, mußte das Synedrium Jesus dem Prokurator übergeben, damit dieser ein rechtsgültiges, vollstreckbares Todesurteil ausspreche oder das vom Synedrium ausgesprochene vollziehe (auch hier ist die Rechtslage nicht klar). So brachte der Hohe Rat Jesus gleich am andern Morgen vor den Prokurator Pilatus, der, wie bei den Festen gewöhnlich, in Jerusalem, nicht in Cäsarea, weilte. Die Anklage, die vor diesem erhoben wurde, lautete: Jesus sei ein Thronprätendent und Aufrührer; auf diese Weise wurde dem Römer die Messiasanklage übersetzt. Pilatus erkannte nach dem synoptischen Berichte die politische Harmlosigkeit Jesu wohl, aber er tat nach einem vergeblichen Rettungsversuche den Juden den Gefallen und verurteilte Jesus zur Kreuzigung. Diese wurde auch gleich danach vollzogen. Jesus wurde zusammen mit zwei anderen Verurteilten, Patrioten aus dem Bandenkrieg gegen Rom, vor der Stadt ans Kreuz geschlagen und starb nach mehreren Stunden des furchtbar qualvollen Hängens um die neunte Stunde, also am Frühnachmittage.

Zweites Kapitel: Die Predigt Jesu

§ 53. Die Predigt vom Reich Gottes

1. Die kommende Gottesherrschaft. Mit der Verkündigung: Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, ist Jesus aufgetreten Mk 1 15 Mt 4 17, vgl. auch Mt 10 7 Lk 10 9 11 21 31; es war äußerlich die gleiche Botschaft, mit der auch der Täufer das Volk erschüttert hatte. Das Reich Gottes, die βασιλεία τοῦ θεοῦ (malkuth Jahwe) ist wörtlich übersetzt: die Herrschaft, das Königtum Gottes, der Zustand, da Gott König ist. Nichts anderes besagt auch der bei Mt mit Vorliebe gebrauchte Ausdruck das Himmelreich (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), wobei „die Himmel" nur eine der im Spätjudentume beliebten Umschreibungen für „Gott" sind, dessen Namen man sich auszusprechen scheut.

Wie das Gottesreich aussehe, mit was für Gütern und Herrlichkeiten es ausgestattet sein werde, brauchte Jesus seinen Volksgenossen nicht zu schildern. Schon die Beobachtung, daß er nirgends eine zusammenhängende Beschreibung dieses Reiches gibt, zwingt zu der Annahme, daß er, in der Hauptlinie wenigstens, die Anschauungen seines Volkes vom Reich Gottes voraussetzte und wohl auch zu teilen glaubte. Nur verstreute Züge in den Jesusworten belehren uns darüber, wie die Herrlichkeit des Gottesreiches aussehe, und wir müssen zum Verständnis der Predigt Jesu an diesem Punkte — in dem, was er sagt und was er zu sagen nicht für nötig findet — uns immer daran erinnern, welche überragende Stellung der eschatologische Gedankenkreis in der Hoffnung des zeitgenössischen Judentums einnahm (oben S. 202 ff.).

2. Einzelzüge. Das Reich Gottes ist der Zustand, da Gott König ist; er wird dann unter seinen Getreuen weilen, in ihrer Mitte als König thronen: die reinen Herzens sind, werden ihn schauen Mt 5 8. In der Gegenwart ist Gott verborgen, nur seine Engel, die vor ihm dienen, sehen ihn jetzt schon. In die Reihe der Engel, in die Art des Engeldaseins werden die des Gottesreiches Teilhaftigen eintreten, sie werden sein wie die Engel Gottes, in verklärter Leibhaftigkeit; freien und sich freien lassen wird dann ein Ende haben Mk 12 25. Selbstverständlich ist auch, daß in dem neuen Dasein Gerechtigkeit, Herzensreinheit und Unschuld herrschen werden, daß Unreinheit und Selbstsucht verbannt sind; aber ein reines Herz ist nicht erst ein Gut des künftigen Reiches, sondern schon eine Bedingung für den Eintritt.

Wenn die Menschen im neuen Reiche auch sein werden wie die Engel, so ist das Reich selber keineswegs als ein transzendenter Seligkeitszustand in einem abstrakten Jenseits gedacht. Hier auf der Erde, die verwandelt und neugeschaffen wird (S. 204), tritt das Gottesreich ein, im Lande Palästina werden die Frommen wohnen Mt 5 5. Wie stark der Erdgeruch in der Predigt Jesu vom Gottesreiche ist, zeigt uns auch die öfters wiederholte Vorstellung, daß es ein Gast- und Freudenmahl im hellerleuchteten Festsaale ist; das sagt nicht nur die Parabel vom Gastmahl Mt 22 1–14 = Lk 14 16–24, sondern auch die Redeweise Mt 8 11f. = Lk 13 29, daß von Ost und West viele Gäste kommen werden, und Luk 22 30: die Apostel sollen mit ihrem Herrn an seinem Tische in seinem Reiche liegen, womit noch Mk 14 25 = Mt 26 29 zu vergleichen ist. In dem Worte Mk 8 11f. ist auch die gut jüdische Vorstellung nicht zu übersehen, daß die hohen Patriarchen am Gastmahle des Gottesreiches teilnehmen, das Zusammensein mit ihnen ist ehrenvoll und beglückend. Mt 19 28 = Lk 22 29f. lesen wir die Verheißung an die Jünger, sie sollten auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten. Von besonderen Ehrenplätzen im Gottesreiche, die rechts und links vom Throne des Messias sind, spricht auch die sicher alte Perikope von der Bitte der Zebedäussöhne, Mk 10 35–40. Das sind freilich Bilder (denn auch die Leiblichkeit des Essens kann, wie das Wort vom Freien und Sichfreienlassen beweist, nicht wörtlich zu nehmen sein); aber bedeutsam ist, daß solche Worte und nicht geistige Begriffe wie Freude, Friede, Freiheit zur Schilderung der Seligkeit im Reich Gottes dienen.

Daß das Reich der Römer in der neuen Weltordnung aufhören wird, sagt Jesus nirgends ausdrücklich; er hat es aber sicher erwartet. Denn wie konnte Raum sein für das Imperium neben oder in dem Gottesreiche? Jesus hat es offenbar Gott überlassen, wie er der Römerherrschaft ein Ende machen werde. — Viel deutlicher ausgesprochen finden wir in der Predigt Jesu den Glauben, daß mit der Ankunft des Gottesreiches die Satansherrschaft gebrochen sein werde. Der Dualismus: Gott und Satan, Himmelreich und Dämonenherrschaft, den wir als bezeichnenden Zug spätjüdischer Frömmigkeit bereits kennen (oben S. 199), durchzieht auch Jesu Verkündigung. Für ihn war es selbstverständlich,

daß im zukünftigen Reich die Macht des Satans und der Dämonen vernichtet sein werde, daß alles Leid, die Krankheiten, die Plagen und das Böse, das mit dieser feindlichen Herrschaft verbunden war, aufhören werde. Sofern er sich als den Messias, den Bringer des neuen Reiches wußte, hat er gerade sich selber für den Besieger des Teufels und den Brecher der satanischen Herrschaft gehalten: in das Haus des Starken ist der Stärkere gedrungen Mk 3 27 und aus Q Lk 11 21f.; „ich sah den Satan aus dem Himmel fallen wie einen Blitz" Lk 10 17f. Mit der Satansherrschaft fällt auch die des andern großen, menschenfeindlichen Dämons, des Todes; ewiges leidloses Leben wird im Gottesreiche herrschen, und der Ausdruck: „in das Leben eingehen" wird gelegentlich als Wechselbezeichnung für: „in das Gottesreich eingehen" gebraucht Mk 9 43 45 47 Mt 19 17.

Über den Zeitpunkt, wann das Gottesreich kommen werde, hat Jesus genauere Angaben zu machen sich geweigert, er hat es Gott anheimgestellt, seine Herrschaft anbrechen zu lassen, Mk 13 32 Lk 17 20f. Daß sie in der Gegenwart noch nicht begonnen hat, sondern erst in der Zukunft einsetzen wird, ist die beherrschende, durchgehende Aussage in der Reichgottespredigt Jesu. Nahe herbeigekommen ist das Reich, sagt die erste Verkündigung am See Mk 1 15 = Mt 4 17; aber, obwohl es jetzt die letzte Stunde ist, ist die Gottesherrschaft noch nicht angebrochen. Mit der gleichen Verkündigung von dem nahe herangekommenen Gottesreiche ziehen später, von Jesus geschickt, die Jünger aus Mt 10 7. Die Seligpreisungen gehen sämtlich auf die Zukunft, und im Vaterunser wird um das Kommen des Reiches gebetet. Mk 10 35—40, die Bitte der Zebedäussöhne und die Antwort Jesu darauf, meint ein erst Kommendes, nicht minder das Abschiedswort von Mk 14 25, wo Jesus sagt, er werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr genießen bis zu jenem Tage, da er es neu trinken werde im Reiche Gottes. So zieht sich von der ersten Predigt in Galiläa bis zum Abschiedsabend in Jerusalem die Reihe der Aussagen hindurch, daß das Gottesreich in der Zukunft kommen werde. Freilich ist das andere ebenso klar und sicher: Jesus hat die Seinen nicht auf eine lange Zukunft, auf Jahrtausende und die Weltgeschichte verwiesen, sondern eben dies gibt seiner Predigt die Glut und den Schwung, daß das Gottesreich nahe herangekommen ist. Mindestens zu den Zeiten des Geschlechtes, das jetzt lebt, soll das Ende eintreten Mk 9 1 13 30, auch 14 62, und die Leute, an denen er gearbeitet hat, die seiner Verkündigung geglaubt, die andererseits sie verschmäht und ihn gelästert haben, werden das große Eingreifen Gottes noch erleben. Nach einer Reihe von Aussagen hat Jesus aber zweifellos das Kommen des Reiches sogar für die allernächste Zukunft erwartet, vgl. etwa den Palmeneinzug oder das Wort vom neuen Weine im Gottesreiche Mk 14 26 oder das vom Satan, der bereits aus dem Himmel geschleudert worden ist, Lk 10 17.

Das Kommen des Reiches ist verknüpft mit der Offenbarung des Messias. Namentlich in den späteren Reden Jesu aus den Jerusalemer Tagen, wo er mehr oder minder deutlich seinen Tod als sicher voraus-

sah, tritt die Verkündigung von dem Messias, der auf den Wolken des Himmels kommt, stark heraus, vgl. Mk 8 38 13 26f., auch 14 62 u. a. m. Die ganze synoptische Überlieferung und überhaupt die starke Parusieerwartung des Urchristentums wird uns unverständlich, wenn die Aussagen über das nahe Kommen auch des Messias nicht auf Jesus selber zurückgehen. Zudem war die Verknüpfung von Gottesreich und Ankunft des Messias durch die jüdische Hoffnung gegeben (vgl. noch § 55).

Mit der Ankunft des Gottesreiches ist das Gericht verbunden. Zu diesem Gerichte werden nicht nur die Lebenden vor den Thron Gottes oder des Messias treten, sondern auch die Toten werden dazu auferweckt. Den Glauben an die Totenerweckung hat Jesus mit den Pharisäern gemeinsam, vgl. Mk 12 18–27, das Streitgespräch mit den Sadduzäern, dazu auch Mt 11 24 = Lk 10 12 und Mt 12 41f. = Lk 11 31f., zwei Aussprüche, in denen die Niniviten aus Jonas Zeit, die Königin von Saba und die Sodomiter als Teilnehmer am Gerichtstage erscheinen. Die Strafe, die an den Verdammten vollzogen wird, ist entweder der augenblickliche Tod, „Verlieren der Seele" Mk 8 35, oder aber dauernde Qual im Feuer Mk 9 43–48 Mt 25 41 46 Lk 16 23 f. Daneben findet sich statt der Feuerhölle auch eine andersartige Vorstellung: im lichten Festsaale sitzen beim messianischen Freudenmahle die Erwählten mit den Patriarchen; in der äußersten Finsternis der Nacht, ausgestoßen, mit Zähnen klappernd und heulend vor Wut sitzen die Verdammten, Mt 8 12 = Lk 13 28, meist Mt: 13 42 50 22 13 25 30. Die Vorstellungen sind nicht einheitlich, wie oft in der Eschatologie.

3. Ergebnis. Die angeführten Stellen zeigen deutlich, wie stark mit der Vorstellung vom kommenden Gottesreiche Jesus im Boden seines Volkes und seiner Zeit wurzelt. Mk und Q stimmen hier mit ihrem Zeugnisse überein. Das Reich Gottes ist die ungeheure Neuwandlung aller Dinge und Zustände und der Menschen selber, die durch das unmittelbare Eingreifen Gottes mit den gewaltigsten Katastrophen vom Himmel her zustande kommt und eine neue unwandelbare selige Herrschaft Gottes bringt. Die Ewigkeitssehnsucht, der tiefe Durst der Menschenseele nach ungehemmtem, ungetrübtem und unvergänglichem Leben, nach der Gemeinschaft mit Gott hat sich in der Predigt Jesu in die große Hoffnung seiner Zeit und seines Volkes, die ihm auch die heilige Schrift der Juden bot, gekleidet. Selbstverständlich hat diese Hoffnung, als sie durch Jesu Seele hindurchging, eine letzte Vertiefung erfahren. Das Nationalbeschränkte, alle Züge von Rachsucht und Eitelkeit der meisten jüdischen Zukunftserwartungen und das ängstliche Berechnen der Zeichen und Zeiten, wie es die Apokalyptik trieb, sind geschwunden. Neben den Bildern, die vom irdischen Leben hergenommen sind, und die vom Gastmahle und vom Thronen auf glänzenden Stühlen reden, stehen andere, in denen der künftige Zustand als engelgleich, als ein Schauen Gottes in ganz verklärter Leiblichkeit beschrieben wird. Und der streng sittliche Charakter des Gottesreiches ist damit gewahrt, daß nur die Guten und Bußfertigen Zutritt zu ihm haben. Die Schil-

derung des Gottesreiches ist bei Jesus nicht Selbstzweck; deswegen findet sich niemals eine zusammenfassende Beschreibung seiner Herrlichkeit in den Reden Jesu, niemals ein Trösten und Aufrichten der Volksgenossen mit der Ausmalung der Rache Gottes an den Feinden und den Freuden des Endes für die Gerechten. Nahe herangekommen ist das Gottesreich freilich; aber die große Frage für den Einzelnen, die Jesus nicht müde wird, ihm vorzuhalten, ist die, ob er, der Mensch, wirklich vorbereitet sei, in Gottes Reich einzugehen. In seiner ganzen Haltung gehört damit Jesus nicht in die Reihe der Apokalyptiker, sondern in die der Propheten.

Andere Zeiten und andere Geschlechter haben sich anderer Vorstellungen und Bilder bedient, um ihrer Sehnsucht nach der Gottesgemeinschaft Ausdruck zu geben und um dem ungeheuren Ernst und der beseligenden Freude, auch der sittlichen Kraft, die die Hoffnung eines solchen Lebens gibt, eine für ihr eigenes Zeitbewußtsein entsprechende Form zu geben — denn alles der vergänglichen Vorstellung Entnommene ist hier doch nur ein Gleichnis. Noch in der Religion des NTs selber finden wir Zukunftshoffnungen, die von der Reichsgottespredigt Jesu stark abweichen: bei Paulus, wenigstens in der einen Linie seiner Eschatologie, wo er stark individualistische und sehr vergeistigte Zukunftshoffnungen vertritt, vor allem aber bei Johannes, wo die Reichsgottesshoffnung nur noch ganz äußerlich und unvermittelt mit einer wesenhaft andersartigen Eschatologie verknüpft ist. Die spätere Kirche hat die Erwartung des jüngsten Tages und des Gottesreiches auf Erden offiziell, dogmatisch festgehalten; sie hat aber die Erfüllung dieser Erwartung auf eine ferne Zukunft, auf das Ende der Zeiten festgesetzt und den leeren Raum, der dadurch entstand, mit einer ganz andern, im letzten Grunde griechisch-hellenistischen Eschatologie ausgefüllt. Die urchristliche Erwartung von dem nahen Gottesreiche auf Erden war nicht zu halten, weil das große ersehnte Ende mit seinen Wundern und Katastrophen ausblieb.

4. Das gegenwärtige Gottesreich. Aber kehren wir von der Weiterentwicklung zu dem Anfange, zu Jesus selber zurück. Wird die Erwartung des nahen von Gott gewirkten wunderbaren Endes, das Gottesreich der Propheten und des Volkes, nicht schon bei ihm selber von andersartigen Vorstellungen durchkreuzt, die das Gottesreich nicht auffassen als „mit äußerlichen Gebärden" kommend, sondern als etwas Innerliches, Geistiges, Unsichtbares, als etwas Stilles, Stetes, im geheimen Wachsendes, als ein innerlich die Welt „Durchsäuerndes", als die unsichtbare Gemeinschaft der wahrhaft Frommen und Guten, als ein ethisches und religiöses Ziel, um dessen Erreichung und fortschreitende Verwirklichung der Mensch selber sich unablässig bemühen soll? Ist diese Auffassung nicht gerade das Tiefe und Neue bei Jesus, während die übrigen zahlreichen und unzweifelhaften Aussagen von ihm, die das Gottesreich als das Wunderreich der nächsten Zukunft hinstellen, einfach Anpassung an die im Volke herrschende Hoffnung, an die spät-

jüdische Eschatologie bedeuten? Jesus hat doch auch seine Zuhörer mit dem Hinweis auf Lohn und Strafe gelockt und geschreckt, während er selber wieder an entscheidenden Punkten das eudämonistische Lohnschema der herrschenden jüdischen Frömmigkeit durchbrach (§ 54). Es gibt nun in der Tat in den Sprüchen und Gleichnissen Jesu eine, wenn auch beschränkte Anzahl von Worten, die das Reich Gottes darstellen oder darzustellen scheinen, nicht als etwas zukünftig, wenn auch in unmittelbarer Nähe Kommendes, sondern als etwas geheimnisvoll Gegenwärtiges, im stillen bereits jetzt Begonnenes und Wachsendes. In der Deutung dieser Worte und in der Klärung ihres Verhältnisses zu den Vorstellungen des erst kommenden Himmelreiches liegt ein großes, sehr wichtiges Problem.

5. Die Einzelstellen. In der Reihe der Worte, die hier in Betracht kommen, ist bedeutsam und hochberühmt vor allem Lk 17 20f. Die Pharisäer bekommen dort auf ihre Frage, wann denn das Reich Gottes komme, von Jesus die Antwort: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Uns ist das Wort geläufig in Luthers prachtvoller Übersetzung, die zugleich die Deutung bringt, welche dem Worte gewöhnlich von Theologen wie von Laien gegeben wird: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: Siehe hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!" — Nach der gewöhnlichen Deutung dieses Wortes wird in ihm eine klare Ablehnung der realistischen Eschatologie des Judentums gefunden: das Reich Gottes sei ein unsichtbarer, innerlicher und gegenwärtiger Zustand, ein beseligender innerer Besitz des Gotteskindes, das sich begnadigt und in der Gemeinschaft aller nach dem Gottesreich trachtenden Seelen weiß. Leider ist diese Deutung des Logions überaus fraglich. Auf das präsentische ἐστιν ist gar kein Nachdruck zu legen, weil Jesus in der aramäischen Urform des Logions sicher überhaupt kein Hilfszeitwort gebraucht hat. Vor allem aber ist es überaus schwierig, die Worte ἐντὸς ὑμῶν mit: in euch, in euren Herzen zu übersetzen; sie heißen vielmehr „unter euch, in eurer Mitte", wie denn der Sinaisyrer und der Curetonianus (oben S. 44), die uns erhaltenen ältesten Übertragungen der Evangelien in ein Jesu Muttersprache sehr nahestehendes Idiom, bieten: denn siehe, das Reich Gottes zwischen euch (ha ger malkuthe d'alaha bainath-khun), und auch die Lateiner: ecce enim regnum dei intra vos est haben. Der Grund für diese Auffassung ist einmal der, daß „in euch" aramäisch (wie griechisch) einfacher auszudrücken war; dann der, daß Jesus mit „ihr" seine pharisäischen Gegner anredet; wie kann er diesen Leuten sagen, das Reich Gottes sei in ihren Herzen unsichtbar vorhanden? Kann man überhaupt nach den zahlreichen, oben zum Teil schon erwogenen Aussagen Jesu ihm ein Wort wie dieses zutrauen: Gottes Reich sei inwendig in einem Menschen? ἐντὸς ὑμῶν muß also bedeuten: es ist in eurer Mitte, es ist mitten unter euch. Jesus lehnt es ab, den ihn fragenden Pharisäern einen genauen Zeitpunkt für die An-

kunft des Gottesreiches zu geben. Das Reich Gottes kommt plötzlich, man kann seine Ankunft nicht aus den Vorzeichen errechnen (μετὰ παρατηρήσεως), ja es hat schon begonnen: Mitten unter euch ist es da, ohne daß ihr von seinem Kommen etwas gemerkt habt! Das Plötzliche und Überraschende dieser Ankunft wird stark betont, wie das Gottesreich auch nach dem alten Logion Mt 24 27 = Lk 17 24 (Q; vgl. auch die enge Parallele Lk 17 23 mit 17 21) wie das Aufleuchten des Blitzes kommt. So rückt das Wort ein in die Reihe kühner, vorwegnehmender Aussagen Jesu, die wir gleich nachher noch kennen lernen. Jesus sieht in Ereignissen der Gegenwart, zumal in seiner Predigt und seinen Heilungen, bereits das Reich Gottes begonnen. Deswegen bleibt aber das Reich in seiner vollen Erscheinung doch eine Größe der Zukunft, die baldige Wundergabe Gottes.

Um den Gegenwartscharakter des Gottesreiches zu beweisen, wird weiter das Gleichnispaar vom Schatz im Acker und von der kostbaren Perle verwendet, Mt 13 44–46. Aber in diesen Parabeln ist ganz deutlich nichts weiter ausgesprochen als dies, daß die Anteilnahme am Reiche Gottes etwas so ungemein Wertvolles, das Reich selber etwas so ungemein Kostbares ist, daß man um seinetwillen, und um sich die Anteilnahme an ihm zu sichern, alles andere daransetzen muß, vgl. als Parallelsprüche Mk 9 43–49. Das Reich Gottes bleibt aber auch hier das von Gott verliehene Gut; davon, daß der Mensch selber am Kommen des Reiches mitarbeiten könne, ist aus den Gleichnissen nichts herauszulesen.

Mit scheinbar größerem Rechte wird der Gedanke der innerweltlichen Entwicklung des Gottesreiches in dem Gleichnispaare vom Senfkorn und Sauerteig gefunden, Mk 4 30–32 Mt 13 31–33 Lk 10 18–21 (Mk und Q). Hier sieht es in der Tat so aus, als ob dem Gottesreiche ein Wachstum in der Welt zugeschrieben werde. Es beginnt mit unscheinbarem und kleinem Anfange und ist doch dazu bestimmt, in steter Entwicklung die gesamte Menschheit zu durchdringen. Die Annahme einer plötzlichen, wunderbaren Weltverwandlung scheint ausgeschlossen zu sein. Aber diese Deutung ist gleichfalls nicht haltbar. Jedes Gleichnis soll nur einen einzigen Hauptgedanken klar machen. In diesem Parabelpaare ist es der: wie in natürlichen, alltäglichen Vorgängen der Anfang klein und das Ende doch überraschend groß sein kann, so ist es auch beim Reiche Gottes. Ein kleiner, leicht zu übersehender Anfang ist da, überraschend gewaltig wird der Ausgang, über die Maßen groß das Ende sein: die bestehende Welt wird vernichtet, eine neue wird heraufgeführt werden. Der Begriff der Entwicklung, des inneren naturgesetzlichen Werdens darf in die Bilder nicht hineingetragen werden; er ist Jesus und dem Judentume, wie überhaupt der Antike fremd (vgl. auch 1 Kor 15 37f.: Gott schenkt nach seinem Willen jedem nackten Samenkorne, das ausgestreut wird, seinen besonderen Leib). — Freilich eine Wandlung der rein zukünftigen Art des Gottesreiches, die oben so stark betont werden mußte, werden wir diesem Parabelpaare gegenüber doch feststellen müssen: hier,

wie schon Lk 17 20f., steht hinter dem Bilde der Gedanke, daß das Gottesreich bereits begonnen hat; Jesus sieht in seiner eigenen Tätigkeit, dem Predigen und Heilen, bereits den Anfang des herrlichen Endes.

Noch ein drittes Gleichnispaar kann hier angeführt werden, das vom Unkraut unter dem Weizen und vom Fischnetz Mt 13 24—30 47—50. Auch hier scheint der Anfang des Gottesreiches bereits in der Gegenwart zu liegen. Freilich ist er noch vermischt mit allerlei Irdischem, Sündigem und Ungöttlichem. Erst wenn das große Gottesgericht kommt, wird die Scheidung eintreten: das Unkraut ins Feuer, die faulen Fische beiseite! Fragen kann man nur, ob die beiden Parabeln echt sind, ob sie nicht zum mindesten Umgestaltungen von älteren Jesusworten sind, die auf Grund der Missionserfahrung der Gemeinde vorgenommen wurden; in V. 24 und 47 müßte dann die Einführungsformel eigentlich lauten: die Kirche ist gleich... und nicht: das Himmelreich ist gleich...

Dem Bildstoffe nach eng mit dem Senfkorngleichnis und auch mit dem vom Unkraut unter dem Weizen verwandt, ist die Parabel von der von selbst wachsenden Saat, Mk 4 26—29 vor dem Senfkorngleichnisse gebracht. Sie fehlt bei Lk und Mt, hat also wohl in ihrer Form des Mk-Evangeliums nicht gestanden. Auch diese Parabel wird gern verwendet, um den Gegenwartscharakter des Gottesreiches, weiter sein stilles Wachsen und seine organische Entwicklung darzutun. Damit betont man aber Züge an der Geschichte, die ihr nicht wesentlich sind und vergeht sich an dem Sinn der Gleichnisrede. In diesem Gleichnis tröstet Jesus deutlich sich und seine Jünger. Wie der Bauer den Samen ausstreut und dann nichts weiter tun kann als warten, so sollen auch die ungeduldig nach dem Wann des Gottesreiches fragenden Jünger warten. Zu seiner Zeit, wann Gott es will, kommt das Gottesreich. Der Mensch kann Gott dabei ebensowenig mithelfen, wie der Bauer am Reifen seiner Saat mitarbeiten kann. Freilich ein Anfang des Gottesreiches ist gemacht, Jesus selber hat ihn mit seiner Predigt bewirkt; insofern ist auch hier das Gottesreich keine rein eschatologische Größe mehr.

Wir haben noch einige andere Jesusworte von sehr altem, ursprünglichen Klange, in denen Jesus noch deutlicher, kühn vorwegnehmend sagt, das Reich habe bereits entscheidend begonnen, und zwar mit ihm und seiner Wirksamkeit. Wie die Jünger von ihrer Sendung zurückkehren und ihm freudig berichten, daß sie in seinem Namen Dämonen ausgetrieben hätten, spricht er das seltsame, stolze Wort: Ich sah den Satan aus dem Himmel fallen wie einen Blitz Lk 10 18. Im Hochgefühl einer großen Stunde, vielleicht auf Grund einer visionären Schauung ist der Ausspruch getan. Damals war ihm der Satan eine gestürzte Größe, und im Himmel oben war der Kampf bereits entschieden. Ist der Satan, der große Widersacher, aber gefallen, dann ist auch auf Erden die Entscheidung, und zwar die siegreiche, mindestens in unmittelbarste Nähe gerückt. — Eng verwandt ist das Logion Lk 11 20 = Mt 12 28 (Q). Dort sagt im Streitgespräche über die Beelzebul-Anklage Jesus

zu seinen Gegnern: wenn ich aber mit dem Finger Gottes (Mt: mit dem Geiste Gottes, was sachlich das gleiche ist) die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes über euch gekommen. Hier sieht Jesus in seinen Heilungen den Kampf gegen den Satan bereits zugunsten des Gottesreiches entschieden: über den Starken ist der Stärkere gekommen und hat ihn gebunden. Die selige Zukunft ist bereits Gegenwart geworden. Und in ganz ähnlicher Stimmung und Anschauung geht die Antwort an den Täufer Mt 11 5 = Lk 7 22 (Q): in den Wundern, die jetzt geschehen, und in der Verkündigung des Evangeliums an die Armen soll man erkennen, daß die Verheißung der alten Propheten von der messianischen Herrlichkeit jetzt in Erfüllung geht (auf Jes 35 5f. und 61 1 wird deutlich Bezug genommen). Deswegen sagt Jesus an anderer Stelle auch den Jüngern: Heil euren Augen, daß sie schauen, und euren Ohren, daß sie hören. Denn wahrlich ich sage euch, viele Propheten und Gerechte (oder Könige) haben begehrt zu sehen, was ihr schauet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört Mt 13 16f. = Lk 10 23f. Q. Auch darauf muß hingewiesen werden, daß Jesus die Gemeinschaft seiner Jünger mit den Königreichen in der Welt in Parallele gestellt und gewollt hat, daß es bei ihnen ganz anders zugehe als dort Mk 10 42ff. Auch hier ist also deutlich ein Anfang des neuen Königreiches Gottes.

Zum Abschluß der Stellen, an denen Jesus vom Anbruch und der Gegenwart des Gottesreiches spricht, ist endlich noch das schwere und rätselhafte Wort zu betrachten, das Mt 11 12f. in der Rede über den Täufer steht: „Von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt wird das Himmelreich gestürmt, und Stürmer raffen es an sich (. . . ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν). Denn alle die Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes prophezeit, und wenn ihr es annehmen wollt: er ist Elias, der da kommen soll." Lk hat das Wort in einer nahe verwandten, aber doch wieder andern Form: „Das Gesetz und die Propheten gehen bis auf Johannes; von da an wird das Reich Gottes verkündigt und jedermann stürmt hinein" (καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται 16 16). Die Erklärung des Wortes ist überaus schwierig, weil es losgerissen dasteht. Ist es im Jubel gesprochen oder im Zorne, werden die Stürmischen gelobt oder getadelt? Enthält das Logion Jubel und Lob, dann besagt es: Johannes ist der Markstein für die vergangene Zeit; jetzt ist das Reich Gottes, die neue Zeit, da, sie steht mindestens vor der Tür, und nun gilt es, rüstig und entschlossen zu sein. Die stürmisch zugreifen, kommen hinein. — Wahrscheinlich ist das Wort aber nicht als Lob, sondern als Tadel gesprochen; denn βιασταί, βιάζειν und ἁρπάζειν sind im Sinne und im Munde Jesu doch kaum als Lob zu verstehen. Dann geht das Logion vermutlich gegen Bestrebungen der Zeloten, jener schroffen und entschlossenen Patrioten, die mit Anwendung von Gewalt Gottes Reich herbeizwingen wollen. Mit Recht darf man endlich fragen, ob das Wort, wenigstens in der vorliegenden Fassung, von Jesus herrühren könne: ἀπὸ τῶν ἡμερῶν . . . ἕως ἄρτι setzt einen längeren Zeit-

raum zwischen den Tagen des Johannes und der Gegenwart voraus, während Jesus den Täufer doch nur eine kurze Zeit überlebt hat. Somit ist dem schweren Worte gegenüber ein non liquet das Sicherste.

6. Die Lösung des Widerspruchs. Die Reihe der auf den voranstehenden Blättern betrachteten Jesusworte erlaubt die Feststellung, daß in einigen der erhaltenen Logien das Reich Gottes nicht als etwas rein Zukünftiges, sondern als etwas schon Begonnenes bezeichnet wird. Soll man nun aber in diesen Worten eine wesenhaft andre Vorstellung vom Gottesreiche erkennen als die, die Jesus in der alten Prophetie seines Volkes von Amos an und in der lebendigen Hoffnung seiner Zeitgenossen fand, und stoßen die zehn oder zwölf Worte die aus sehr vielen andern Stellen zu erweisende Anschauung vom Himmelreiche als der Gabe Gottes um, die der Allmächtige mit seiner Kraft und nach seinem Willen über die Erde bringt? Keineswegs! Das Reich Gottes ist für Jesus immer eine Gabe der Zukunft, ein religiöses Gut, das die Gnade Gottes beschert, nicht aber die unsichtbare Gemeinschaft der Guten, oder das höchste Gut der Ethik und der Philosophie, an dessen Verwirklichung der Mensch mitarbeiten soll, oder ein immanentes Ziel der Welt- und Menschheitsgeschichte. Nur redet Jesus in manchen Worten kühn vorwegnehmend. Das Reich Gottes ist nahe herangekommen — das ist der Inhalt seiner Verkündigung von Anfang an. In gewissen hohen Stunden aber, in Augenblicken freudiger Erregung sieht er die Morgenröte der neuen Zeit den Himmel schon färben: das Reich Gottes ist schon da, wartet ja nicht mehr auf Zeichen, die ihm vorangehen sollen; der Satan ist schon aus dem Himmel geschleudert wie ein Blitz; mit dem Finger Gottes treibe ich die Dämonen aus, also ist das Reich Gottes über euch gekommen. Das Verständnis dieser Worte hängt daran, daß Jesus hier als Prophet und, viel mehr noch, als Messias redet. Er ist der große Bringer und Vermittler des Reiches, nächst Gott ohne Zweifel die wichtigste Person in dem Reiche, und darum sind entscheidende Anfänge davon schon jetzt zu sehen, weil er bereits da ist. So stehen die Aussagen vom gegenwärtigen Gottesreiche im engen Zusammenhange mit dem Selbstbewußtsein Jesu, von dem wir nachher zu reden haben.

§ 54. Die Buße und das neue Leben

1. Die Buße. An die Verheißung vom nahen Gottesreiche knüpft Jesus sogleich, wie der Täufer, eine Forderung an, sie lautet: Tut Buße! Diese μετάνοια im Sinne Jesu ist kein einzelner Akt, auch keine Kette von einzelnen Handlungen (guten, sündentilgenden Werken), sondern eine tiefe Reue (nicham = μετανοεῖν), ein Trauern in Sack und Asche (Mt 11 21 Q) und aus ihr folgend die Umkehr des ganzen bisherigen Lebens, die stete Zuwendung zu Gott, der Beginn eines neuen Lebens nach dem Willen Gottes. (Vgl. über die Buße noch unten.)

2. Jesus und das Gesetz. Der großen Menge seiner jüdischen Zeitgenossen war diese Forderung keineswegs etwas ganz Unerhörtes. Auch

sie waren davon überzeugt, daß, wer durch das Gericht hindurch sicher ins Gottesreich gehen wollte, nach dem Willen Gottes gelebt haben müsse. Dieser göttliche Willen aber war niedergelegt im Gesetz. Wir werden Jesu Forderung und Verkündigung in den wichtigen Zügen ihrer Eigenart besser auffassen können, wenn wir uns vor allem seine Stellung gegenüber dem großen Heiligtume seines Volkes, dem Gesetze, klarmachen.

Jesus hat sich niemals grundsätzlich von dem Gesetze losgesagt. Auch wenn das Wort vom Jota und Häkchen Mt 5 18 = Lk 16 17 unecht sein sollte, hat das Judentum nicht nur negativ, sondern auch positiv die Anknüpfung für Jesu Predigt geboten. Als Laie hat sich Jesus zunächst und in der Hauptsache mit dem Gesetz eins gewußt, mit der Religion und Überlieferung, die von den Vätern her ererbt war. Er ist aber bald mit der herrschenden Gesetzesübung der Pharisäer, damit zugleich auch der des Judentums überhaupt, zusammengestoßen und hat aus seinem Gottesglauben und seinem Selbstbewußtsein Anschauungen entwickelt, die im schroffen Gegensatze zur herrschenden Frömmigkeit standen und in Wahrheit, wenn Jesus es auch nicht ausspricht, das Ende des Gesetzes bedeuten.

So erkennen wir auf der einen Seite eine konservative Stellung Jesu zum Gesetze, er benutzt es in seinen Streitgesprächen, um daraus zu beweisen, erkennt es also als Autorität an und stellt sich selber und seine Jünger keineswegs grundsätzlich außerhalb der gesetzlichen Lebensordnung und -führung. Aber eine Reihe von Zusammenstößen zwischen Jesus und den Pharisäern zeigen, daß Jesus im Grunde eine ganz andere Art von Frömmigkeit meinte, als das Gesetz sie verlangte und anerziehen konnte. Sein öffentliches Auftreten, seine Predigt bedeutete je länger je mehr den vollständigen Bruch mit der pharisäischen Überlieferung und dem pharisäischen Ideal der Gesetzeserfüllung. Da nun aber sicher die Pharisäer in allen Hauptsachen sich auf das Gesetz berufen konnten und nicht bloß auf ihre Schulüberlieferung, da in der Tora wirklich von Rein und Unrein, Sabbat und Fasten, Fremden und Volksgenossen geredet wurde, so ist Jesu Kampf gegen das Pharisäertum, ihm selber unbewußt, zugleich auch der Kampf gegen das Judentum und gegen das Gesetz. Das tritt am stärksten hervor in der großen Auseinandersetzung über Rein und Unrein Mk 7 1–23 mit dem ungemein wichtigen, nicht nur für das Judentum, sondern für alle antike Religion grundstürzenden Worte 7 15, aber auch in dem weniger scharfen Worte Mt 23 25f. Das zeigen aufs deutlichste die verschiedenen Sabbatkonflikte Mt 12 11f. = Lk 14 5 Mk 3 4 Lk 13 15f., dann Mk 2 23–26, und vor allem das daran angehängte 2 27f.; die Darlegung über die guten Werke des Judentums Mt 6 1–18 und die Verinnerlichung, die Jesus hier fordert; die Fastenfrage Mk 2 18–20 mit dem sehr entschlossenen, das Fasten grundsätzlich ablehnenden Anhange 2 21f., zu dem auch Mt 11 19 zu stellen ist; die Art, wie Jesus Mk 10 1–12 der mosaischen Ehegesetzgebung entgegentritt und die ursprüngliche Gottesordnung des Paradieses

gegen das Mosesgebot ausspielt; endlich noch das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner in Lk 18 10–14, das ungemein schroffe antipharisäische Wort Mt 21 31 und die Pharisäerrede Mk 12 38–40 mit ihrer Erweiterung aus Q in Mt 23 und Lk 11 39–52. — Hier überall ist Jesu Stellung und Forderung entschlossen gegen das Pharisäertum gekehrt und zugleich gegen das Gesetz und das Judentum. Das schließt aber nicht aus, daß Jesus trotzdem, nach seinem eigenen Bewußtsein, so ehrfürchtig gegen das Gesetz empfunden haben kann wie das Wort Mt 5 18 = Lk 16 17 (also Q) es ausdrückt: bis Himmel und Erde vergehen, soll kein Jota und kein Häkchen vom Gesetze vergehen. Aber das innerste Wesen seiner Frömmigkeit zeigt uns das Wort auf keinen Fall, so wenig wie wenn Jesus den Tempel als das Haus des Höchsten Mk 11 17 und Jerusalem als die Stadt des großen Königs bezeichnet Mt 5 35. Das Wesen seiner Frömmigkeit ist freier Gehorsam aus Liebe.

3. Jesus und Israel. Den gleichen Zwiespalt wie dem Gesetze gegenüber zeigt Jesus auch in seiner Stellung gegenüber dem Judentum. Jesus hat freilich nie daran gedacht, den Juden an sich die Teilnahme am Gottesreiche bestimmt in Aussicht zu stellen, das Gericht ergeht auch über Israel. Aber seine Erweckungspredigt galt zunächst seinem Volke. Er weiß sich an Israel gesandt und erkennt damit den Vorzug seines Volkes an, selbst wenn Mt 10 5f. 23 und vor allem die Geschichte von der Syrophönizierin, besonders in der Form von Mt 15 22–28, etwas judenchristlich verengt sein sollten. Aber das Verhalten seines Volkes drängte ihm immer wieder die Gewißheit seiner Verworfenheit und Verwerfung durch Gott auf Mt 23 37–39 22 1–14 Mk 12 1–12 u. a.; er weissagt selbst dem Tempel die Zerstörung Mk 13 1f., vgl. 14 58 und Apgsch. 6 14. Zugleich weitet sich Jesu Gesichtskreis über das jüdische Land hinaus: nicht nur solche durch alttestamentliche Überlieferung geheiligten Heiden, wie die Königin von Saba und die Niniviten, werden in das Gottesreich eintreten Mt 12 41f., sondern überhaupt werden von Osten und Westen viele, die so gläubig sind wie der Hauptmann von Kapernaum, kommen, um am Mahle des Messias teilzunehmen, während die, für die es eigentlich bestimmt ist, in die äußerste Finsternis gestoßen werden Mt 8 11 Q. Da nun auch, wie wir sehen werden, die Forderung Jesu sich nicht an die Juden als Juden, sondern als Menschen wendet und sie nicht nur der Jude erfüllen konnte, so ist im ganzen Auftreten Jesu die Verkündigung einer Menschheitsreligion gegeben. Doch hat Jesus selber die Heidenmission, die zum Greifen nahe vor ihm lag, nicht in Angriff genommen, sondern ist in den letzten Tagen seines Lebens nach Jerusalem hinaufgezogen, um sein Volk noch einmal vor die Wahl zu stellen, ihm zu folgen.

4. Die Religion der Innerlichkeit. Wenn wir nach diesen negativen Feststellungen den positiven Inhalt der Forderung Jesu, also die an den Menschen und seinen Willen sich wendende Seite seiner Verkündigung, im einzelnen erfassen wollen, so müssen wir auseinanderhalten, was Jesus etwa von sich selbst und von dem engen Kreis seiner Gehilfen in

der Lebenshaltung, im Tun und Verzichten gefordert hat, und das, was er in seiner Erweckungspredigt seinen Jüngern im weiteren Sinne und dem Volke überhaupt vorstellte, d. h. jenen vielen, die in ihrem Berufe und Hause blieben und ihr alltägliches Leben vor Gott in Ehrfurcht, Glauben und Vertrauen leben sollten.

Die „bessere" oder „größere" Gerechtigkeit (in der Ausdrucksweise von Mt 5 20, die indes Jesus selber kaum gebraucht haben wird) kann man zuerst und vor allem dahin verstehen, daß es die rechte Gesinnung ist. Jesus geht bei der Beurteilung des Menschen von der äußeren sichtbar werdenden Tat auf ihre Wurzel, die Gesinnung, zurück. Das Gesetz wird in Wahrheit befolgt nicht mit der äußeren Tat, sondern mit der Gesinnung; und die rechte Gesetzeserfüllung ist die Liebe zu Gott und den Menschen, aus der dann jedes „Gebot" sich von selbst versteht. Als Belegstellen vgl. die Antithesen von Mt 5 20–48, das Wort vom guten Baum und den guten Früchten, Mt 7 17 und Mk 12 28–31.

Jesus hat weiter das Band entzweigeschnitten, das für den Juden wie für jeden antiken Menschen zwischen dem äußeren Kultus und der Religion bestand. Er steht hier im besten Erbe des Prophetentums. Nichts verunreinigt den Menschen, was von außen her an ihn kommt; sondern nur das macht ihn „gemein", was aus seinem eigenen Innern aufsteigt und in Gesinnung, Wort und Tat sich kundgibt Mk 7 15. Darum hat Jesus auch gespottet und gezürnt, wenn die Pharisäer das Halten ihrer Gebräuche und Satzungen als Frömmigkeit ausgaben und Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue darüber vernachlässigten, wenn sie meinten, durch ihre Gebräuche und Satzungen mit äußerer Technik und sinnfälligem Handeln sich selber heiligen zu können, mit ihrem Waschen, Fasten, Beten, Verzehnten und ihrem „Mückenseihen" Mt 23. Alle Opfer und alle religiösen Bräuche sind an sich nicht der wahre Gottesdienst. Und schon mit dem Opfer und den Werken der Heiligung fällt bei Jesus die in der Religionsgeschichte so oft und so bedeutsam hervortretende Askese weg, die ja auch religiöse Technik ist und Reinigung bezweckt (vgl. noch unten). In allen diesen Dingen hat Jesus die Religion ungemein entlastet. Da aber das Einfachste hier zugleich auch das Schwerste ist, bedeutet seine Forderung durch ihre Vertiefung zugleich einen ungeheuren Ernst.

Weil die Forderung Jesu nicht auf einzelne Taten und besondere Werke geht, sondern auf die ganze Gesinnung, muß der Jünger Jesu harte Selbsterziehung und strengste Wahrhaftigkeit gegen sich selber üben; entschlossen und mit vollem Ernste muß er sich selber ins Gericht nehmen. Lieber einäugig als verworfen! Mk 9 43–48. In mehr als einem seiner herben Worte hat Jesus die Notwendigkeit der Entscheidung betont und Freiheit von der Welt, sowohl von ihren Vergnügungen und Lüsten, wie von ihren Sorgen und Nöten verlangt: Mt 6 19–24 Mk 8 34–37.

Die Freiheit von der Welt ist keine Askese und Weltflucht; sie wird nicht im mönchischen Ideale verwirklicht. Daß Jesus selber auf die Zeitgenossen im Gegensatz zum Täufer nicht den Eindruck eines Asketen

machte, bezeugt das gehässige Wort seiner Feinde, das er selbst zitiert hat („Fresser und Weintrinker" Mt 11 19 Q). Wenn er sein Handwerk aufgegeben hatte und von Heimat, Familie und Besitz weggegangen war, so war das in dem Bewußtsein des besonderen Berufes begründet, den er sich auferlegt fühlte. Schmerzlich und nicht im erlösten Gefühle des Asketen, der die Welt mit ihrem bestrickenden Scheine, die Maja, hinter sich gelassen hat, sagt er Mt 8 20, daß er, heimatloser als die Füchse und Vögel, keinen Ort habe, da er sein Haupt hinlegen könne. Wenn er die Zwölf aus ihrem gewohnten Leben herausgerissen und zu Genossen seiner Wanderungen und seiner Predigt gemacht hat, so war das nicht in Idealen der Weltflucht und des Mönchtums begründet, sondern in dem besonderen Berufe, für den er sie vorbereitete und in dem er sie verwendete. Doch scheinen nicht einmal sie während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit von Beruf und Familie getrennt gewesen zu sein; daß sie das Band von Ehe und Familie nicht lösten, beweist außer Mt 5 32 = Lk 16 18 und Mk 10 1–12 noch besonders 1 Kor 9 5. Wir sehen auch nirgends im apostolischen Zeitalter eine Mönchsgemeinde entstehen. Der Kampf, den Jesus verlangt, geht gegen die Selbstsucht und die Herrschaft von Reichtum und Sorge; Liebe, Barmherzigkeit, Gottvertrauen will er haben, aber keine Askese und keine Weltflucht. Freilich: angesichts der Nähe des Endes und der Schwere der Entscheidung, die es zu treffen gilt, wird in der Predigt Jesu „die ganze Welt" (Mk 8 36), werden alle Dinge und Verhältnisse, die nicht mit der großen Frage: Gott, sein Reich und die Seele zusammenhängen, sehr stark herabgesetzt, ja wenn sie sich Gott und der Reinheit und Liebe des Menschen entgegenstellen, verneint.

5. Die Seele. Der menschlichen Persönlichkeit weiter, für die das Ziel der Gottähnlichkeit aufgesteckt wird, eignet ein unendlicher Wert. Mit den stärksten Worten hat Jesus der Verantwortung des Menschen für seine „Seele" Ausdruck gegeben, vor allem in dem bekannten Mk 8 34–37, aus dem nicht durch Übersetzung mit „Leben" eine eschatologische Plattheit gemacht werden darf, das beweist der Zusammenhang und ein Wort wie Mt 6 25 Q oder Mt 10 29–33 Q. Jesus ist überhaupt nur als religiöser „Individualist" zu verstehen, wenn er auch in der Liebe ebenso sehr „Sozialist" ist. Er sieht entschlossen auf den einzelnen Menschen, wie er vor der Entscheidung steht, die endgültig und ewig sein wird. An eine Erneuerung der Gemeinschaftsformen hingegen, von der Familie angefangen bis zum Weltreiche hinauf, hat er nie gedacht, so weit nicht in seiner Predigt vom Gottesreich und der Liebe Kritik und Ideal der menschlichen Gesellschaft liegt. Schließlich steckt die Wertung des Einzelmenschen fast in jedem Worte Jesu. Dabei sind seine Worte nicht zu Aristokraten des Geistes gesprochen, zu Kraft- und Übermenschen, die stolz in sich die Pracht und Macht eines unendlichen Reichtums von Innenleben spüren, das Wogen und die Stimmungen eines vielverzweigten Gefühlslebens und die Kraft spekulativen Denkens genießen, mit der sie Himmel und Erde zu umspannen sich ge-

trauen, sondern zu schlichten Menschen, unbedeutenden Gliedern des Am-ha-arez von Galiläa, zu Zöllnern und Sündern, somit zu allem, was überhaupt Mensch heißt. Und sein Menschenideal der Reinheit und Liebe ist zugleich die stärkste sozial beglückende und bindende Macht der Menschheitsgeschichte.

6. Die Liebe und das Gemeinschaftsleben der Menschen. Wie Jesus das dem Willen Gottes Gemäße, das Sittliche, aus der Verflechtung mit dem Kultus, den Reinigkeitsvorschriften und der Askese gelöst hat, so hat er es auch auf eine einheitliche Wurzel zurückgeführt: auf die Liebe. Aus ihr entspringend, soll Wort und Tat des Jüngers aus einem Gusse sein; aus dem Seelengrunde aufsteigender Affekt, tiefe Freude des Menschen am Menschen, also wirkliche Liebe, soll sich in die Tat umsetzen, die sehr verschiedene Gestalt haben kann. Dienen und Helfen ist nach Jesus das Adelszeichen wahrer Größe, und in heroischer Tat bis zur Feindesliebe und Selbstaufopferung so gut wie in den alltäglichen Begebenheiten des Lebens, in Borgen und Gefälligkeiten, in Entschuldigen und Verzeihen, soll sich diese Liebe zeigen. Das Gebot der Liebe las Jesus als die Erfüllung des göttlichen Gesetzes aus dem AT heraus: Mk 12 30f. Aber wenn Lev 19 18 der Nächste, den man lieben soll, noch deutlich der Volksgenosse ist, so hat Jesus die Frage: wer der Nächste sei, im Gleichnis vom barmherzigen Samariter dahin beantwortet: jeder der in Not ist und dich braucht, keineswegs bloß der Volks- und Glaubensgenosse ist dein Nächster. Als höchster Erweis der Liebesgesinnung steht die Forderung der Feindesliebe Mt 5 43–48 Q; sie macht den Menschen Gott ähnlich, dessen vornehme Güte und reiche Gebefreudigkeit nicht durch menschliche Feindschaft und Undankbarkeit berührt wird. Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist — mit dieser ungeheuer kühnen Begründung wird das ungeheuer kühne Wort gestützt, das eine in Wahrheit schrankenlose Forderung aufstellt (vgl. damit das Wort Senecas S. 227).

Aus dieser Liebe läßt sich neben der „Individualethik" auch eine „Sozialethik" im Geiste Jesu entwickeln. Aber er selbst hat, völlig im Kampfe mit den gegen die Reinheit der Seele oder die Liebe streitenden alten Gemeinschaftsmächten und in der Erwartung des nahen Weltendes stehend, kein soziales Programm entwickelt, auch nicht in der Bergpredigt. Nur gelegentlich hat er über die Ehe (Mk 10 1–12 u. ö.) und über die neue Gemeinschaft seiner Jünger, in der, wer der erste sein will, aller Diener sein soll Mk 10 42ff., Andeutungen grundsätzlicher und wegweisender Art gemacht. Die Kirche selber jedoch ist erst von Mt in seine Worte eingetragen, sowohl im Sinn der Einzelgemeinde 18 17 wie der Gesamtkirche 16 17ff.; keine alte Quelle kennt den Begriff in seinem Munde, obwohl er seinem Volke für die feiernde Volksgemeinde geläufig war.

7. Der Vatergott. Das Gegenstück zu der Verkündigung vom unendlichen Werte und der unbedingten Verantwortung der Menschenseele und von der Nächstenliebe ist die Verkündigung vom Vatergotte. Jesus stand

mit seinem Glauben an die heilige Persönlichkeit Gottes in der reichen und wertvollen Überlieferung seines Volkes, vor allem der Propheten. Von aller Mystik und allem Pantheismus ist er weit entfernt. Dem Höchsten gegenüber gilt ein Grundgefühl, das Jesus auch in der Frömmigkeit seines ganzen Volkes als grundlegend antraf, nämlich die Ehrfurcht. Nichts von dem, was Mystik so oft hat, nichts Tändelndes und Spielendes und kein Rausch ist in der Stellung Jesu Gott gegenüber zu entdecken, auch nichts Titanisches und Prometheisches. Er hat trotz seines eigenen, hohen Selbstbewußtseins Gott als den Allmächtigen, Wunderbaren und Erhabenen angebetet, von dem auch er sich in tiefem Abstande geschieden wußte. Aber in den Raum dieses Abstandes von Gott und Mensch traten für ihn keine Mittel- und Engelwesen, kein Gesetz und kein Kultus, kein Priestertum und keine theologische Gelehrsamkeit.

Freilich ist das Gefühl der Ehrfurcht des Geschaffenen vor dem erhabenen Gotte nur der Untergrund des Gottesglaubens Jesu. Darüber erhebt sich der Glaube an den Vatergott, dem der Mensch als sein Kind gegenübersteht, und neben die Ehrfurcht tritt die Liebe. In der Bezeichnung Gottes als des Vaters knüpft Jesus an spätjüdisches Gut an. Schon im Judentume war Gott von dem einzelnen Frommen als der Vater angeredet worden (vgl. z. B. Sirach 23 1 4; Weish Sal 2 16 14 3 u. a.) und schon in früherer Zeit war Jahwe als der Vater des ganzen Volkes, Israel als sein Sohn bezeichnet worden. Aber wir haben schon gehört, wie sehr Gott für das spätere Judentum in himmlischer Ferne stand, wie sehr Furcht und Staunen gegenüber dem rätselhaften Herrn, der sein Volk an die Heiden hingab, wie endlich Haß gegen die Andersgläubigen, die Heiden und Samaritaner, Verachtung der eigenen unrein lebenden Volksgenossen den Gottesglauben der Juden trübte (vgl. S. 197. 201). Da Jesus von diesen Stimmungen frei war, da in seinem Herzen vollkommene Liebe gegen den Menschen, auch gegen den Zöllner und den Samaritaner lebendig war, mußte in seinem Gottesglauben die Liebe und nicht Allmacht und Majestät die Vollkommenheit Gottes ausmachen, also seine Wesensbestimmung sein. In den Wendungen: Vater, unser Vater, euer Vater, der Vater im Himmel und ähnlichen, denen wir bei den Synoptikern oft begegnen, kommt diese Seite des Gottesglaubens Jesu zum Ausdruck.

Schon in der Natur und ihrem Leben hat Jesus den Vatergott erkannt, dessen Wesen Freundlichkeit und Liebe ist. Grundanders empfindet Jesus hier als etwa die Mystik in vielen ihrer Vertreter (vgl. auch Paulus Röm 8 19–22), oder als der Buddha, dem das Leben der Natur nur den einen Ton: Leiden und Sterben hat entgegenklingen lassen. Im Gegensatz dazu ist die Stimmung Jesu frisch und freudig. Gottes Güte schon in der Natur ist ihm unerschöpflich; zu geben ist Gottes innerstes Wesen. Darum scheint seine Sonne über Böse und Gute und sein Regen bringt Segen über Gerechte und Ungerechte, und sehr bezeichnend ist das Wort in der Bergpredigt Mt 6 28–30, wo Jesus nicht darüber klagt, daß das Schöne, das Götter und Menschen erfreuet, auch und zwar rasch sterben muß, sondern wo er sagt: Sehet die Blumen auf dem Felde, das

geringfügige Gewächs, heute blüht und morgen welkt es, und doch — wie schön ist es, wie hat Gott ihm Herrlichkeit verliehen! (vgl. noch Mt 6 26 10 29f.).

Und wenn schon in der Natur Gottes Liebe und Güte so merklich zu spüren ist, wie dann erst dem Menschen gegenüber, der so viel mehr wert ist als viele Sperlinge, als die ganze übrige Welt, der nicht nur ein Geschöpf, sondern ein Kind Gottes ist und ihm gleich werden soll Mt 5 45 48. So schließen sich die beiden Gedanken: der unendliche Wert der Menschenseele und der Vatergott, zu einem Ringe zusammen, von dem mit Recht gesagt worden ist, daß er das ganze Evangelium in sich begreife. Über all das Harte, Schwere und Rätselhafte in Natur und Menschenleben, das Jesus sehr wohl gesehen, auch in seinem eigenen Geschick oft genug gespürt hat, erhebt sich siegend der Glaube, daß doch ein Sinn in allem Geschehen ist, der Liebe heißt.

8. Das neue Leben. Die Forderung Jesu, seine Predigt vom Vatergotte und vom Vertrauen auf ihn, die Versittlichung der Religion, das neue Menschentum, dessen Inhalt Liebe, Reinheit, Wahrhaftigkeit heißt, haben wir im voranstehenden gekennzeichnet. Wie kommt nun aber der Mensch dazu, sie zu erfahren? dieses ungeheure Ja zu allem Leid und aller Schuld in voller Wahrheit sprechen zu können? Hier kehren wir zum Ausgangspunkt der Predigt zurück, zu seiner Forderung der Reue und Umkehr.

Jesus hat, obwohl er die Erbsündenlehre des Paulus nicht kennt, doch mit scharfem Blick für die Wirklichkeit die Macht des Bösen im Menschen gesehen und seinen Bußruf an alle gerichtet; niemand ist gut als Gott allein Mk 10 18, auch Mt 7 11. Irgendwelche äußerlichen Reinigungs- und Sühnemittel im Kult, Waschungen, Zeremonien und Weihungen kennt er nicht. Er kennt nur die innere Umkehr, die Reue, den Schmerz und die Scham des Sünders. Die Reue verlangt er, sie will er wecken durch Drohung und Verheißung, durch Güte und Zorn. Wer sie hat, wer umkehrt wie der verlorene Sohn und zu seinem Vater geht, der empfängt Vergebung, und durch die innere Erfahrung von der vergebenden Liebe Gottes wird er ein anderer, als er vorher war, ein Gotteskind. Diesen inneren Umschwung im Menschen zu wirken, darauf zielt Jesu ganze Predigt hin. Tiefes helfendes Mitleid lebt in ihm, das augenblicklich rege wird, sobald er merkt, daß die Sünder unter dem Gefühle ihrer Schuld leiden und nach Befreiung ausschauen. Den Heiland der Sünder zeichnet vor allem das Lukasevangelium. In dem Leid der Reue sah Jesus den glimmenden Funken des Guten, und kein Mensch in seinem Volke war ihm so niedrig, daß er sich nicht ihrer angenommen hätte, auch nicht die Dirnen und die Ehebrecherinnen. Weil Jesus so gesinnt war, war es ihm auch sicher, daß sich Gott der reuigen Sünder freue und sie annehme. Vgl. als Stellen, die die Bereitwilligkeit Gottes verkünden, dem Sünder ohne Bedingung, ohne Genugtuung, ohne Werke zu vergeben, das Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15 11–32, das ungeheure Wort von dem einen Sünder und den 99 Gerechten, die beiden Gleichnisse in

seiner Umgebung Lk 15 1–10, das vom Schalksknecht Mt 18 21–35 und die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner Lk 18 10–14.

Durch Erschrecken und Scham, durch die Erfahrung der Liebe Gottes, gerade in seiner Reue wird der Mensch innerlich *umgewandelt*, sein geheimes, sein unbewußtes Leben selbst wird gefaßt und verändert, Vertrauen und Glaube an den Gott, der solches wirkt, entsteht. Und ist der Mensch im Inneren erfaßt und umgewandelt, dann stellen sich von selber die *guten Taten* aus der neuen Gesinnung ein: der gute Baum muß gute Früchte bringen. Wir empfinden es als ganz unerhört, als roh und abscheulich, daß der Schalksknecht selber nicht die Schuld seines Mitknechtes vergibt, und wir sind sicher, daß der verlorene Sohn nicht wieder so handeln kann wie das erste Mal. Ein Verdienen der Gnade Gottes gibt es dabei nicht, der Mensch lebt nur in der Liebe Gottes. Er braucht auch nach seiner Umkehr die Liebe und Gnade, denn auch der Jünger, das Gotteskind ist niemals so, wie er wirklich vor Gott sein soll. Deswegen muß er immer wieder um Vergebung bitten (Vaterunser), darf dann auch freilich immer wieder glauben und erhoffen, sie zu erlangen.

9. Der Eudämonismus. Der angezeigte Gedankengang ist freilich bei Jesus nicht die einzige Begründung der sittlichen Forderung. Unverkennbar ist, daß er vor allem den *Straf- und Lohngedanken*, den die Ethik und die Religion seines Volkes so stark ausgebildet hatten, in seiner Verkündigung oft verwendet und die Forderung Gottes mit dem Hinweis auf das kommende Gericht und seine Vergeltung unterbaut. Bei dieser eudämonistischen Begründung der Ethik hat ihn die feste Überlieferung des Judentums ebenso geleitet wie die erzieherische Abzweckung seiner Reden: er wollte die harten Menschen, die er um sich sah, erschüttern. Der „Höllengedanke" hat eben für gewisse Zeiten und Menschenschichten eine ungemeine Kraft, zudem wird „das natürliche Denken ihn immer wieder produzieren". Aber das letzte Wort in der ethischen Motivation Jesu, in der, wie anderwärts bei ihm, Altes und Neues beisammen liegen, ist er nicht; die deutlichsten *Durchbrechungen des Lohngedankens* vom Gottesglauben und von der Gesinnungsethik aus, sind zahlreich bei Jesus festzustellen; für ihn war Gott, wie wir sahen, ja ganz und gar nicht mehr der alte Gott der gerechten Vergeltung und das Tun des Guten ein auferlegtes Gesetz. So finden wir denn Worte Jesu, die die Sittlichkeit und ihre Forderung ganz anders motivieren als der Eudämonismus, vor allem die schon mehrfach angeführten Mt 5 48 (vollkommen wie euer Vater im Himmel) und Mt 7 17 (der gute Baum bringt gute Früchte); weiter Mk 10 13–15, wo das Gottesreich denen zugesprochen wird, die so sind wie die Kinder; Lk 18 9–14 das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner und Mt 20 1–16 das von den Arbeitern im Weinberg, Lk 15 11–32 der verlorene Sohn und 17 7–10 das Gleichnis vom Knechtslohn, vor allem mit seinem Abschluß: wenn ihr alles tut, was euch aufgetragen ist, sprecht: wir sind unnütze Knechte, wir haben nur getan, was wir zu tun schuldig waren. Nach diesen, von der Lohn- und Straftheorie

ganz abweichenden, sie ausschließenden neuen, eigenen Gedanken muß man Jesus und seine Predigt beurteilen.

Freilich ist auch mit dem Hinweis auf diese Gedanken und auf all das übrige Un- und Überjüdische in der Forderung Jesu die Frage noch nicht beantwortet, warum gerade von ihm und seiner Verkündigung und nicht von den Propheten oder von Platon und der Stoa aus die allerstärksten sittlichen und religiösen Antriebe in die Menschheit nach ihm ausgegangen sind. Diese Frage ist nur zu lösen mit dem Hinweis auf Jesus selber, auf seine Persönlichkeit. Denn diese ist das Große, Starke und Neue, das damals in die Welt getreten ist, die Predigt Jesu und ihre Wirkung sind unabtrennbar von seinem Wesen, in dem die eben geschilderte Religion Wirklichkeit und Leben war. Eine Verknüpfung seiner Verkündigung mit seiner Person hat Jesus selber vollzogen, indem er zunächst einmal in seiner Predigt, ausdrücklich oder vorausseßend sich selber von allen übrigen Menschen, auch seinen vertrautesten Jüngern unterschied und eine eigentümliche, keinem anderen Menschen zukommende Offenbarungsstellung für sich in Anspruch nahm. So wenig die Gnade Gottes in ihrer Lebendigkeit und Wirkung von einem Glauben an Jesus selber abhängig gemacht wird (man denke an das Gleichnis vom verlorenen Sohn, die ganze Bergpredigt, an Stellen wie Lk 7 47, 18 13f. u. a. m.), so unverkennbar ist andererseits, daß Jesus von den Seinen Nachfolge und Treue bis zum Tode, Hintanstellung von Besitz und Familie und allem irdisch Wertvollen hinter seine Person verlangt Mk 10 21 28–31 Mt 8 21f. 10 37 Lk 14 26. Hier zeigt sich ein eigentümliches Problem, das des Selbstbewußtseins Jesu, das uns bereits am Ende der Betrachtung des Gottesreiches entgegentrat (S. 263) und das nun noch genauer darzustellen ist.

§ 55. Der Messias

1. Das Problem. Unter allen Problemen des Urchristentums ist die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu die schwierigste. Das ist in folgenden Tatsachen begründet: Der Glaube der Gemeinde ging auf den erhöhten Herrn, und Aussagen des Glaubens mischen sich in den Evangelien beständig mit den Berichten über das wirklich Geschehene und über die wirklich gesprochenen Worte Jesu. Ferner ist eine richtige zeitliche Anordnung der wichtigsten etwa in Betracht kommenden Aussagen ungemein schwierig; weder Mk noch Q bieten eine solche. Bei Mk nennt bereits der Dämonische in der Synagoge von Kapernaum Jesus den „Heiligen Gottes" 1 24, und Jesus bezeichnet sich selber bereits 2 10 und 28 öffentlich als den Menschensohn, während nach 6 14f. und 8 28 das Volk zu einem bedeutend späteren Zeitpunkte ihn noch immer nur als einen Propheten kennt. Weiter sind die Ausdrücke, um deren Erklärung es sich handelt, Gottessohn, Menschensohn, Messias, vieldeutig und in ihrem Sinne schwer zu erfassen. Hinzu kommt, daß das Bewußtsein seines Wesens und seiner Würde augenscheinlich Jesu persönlichstes Geheimnis war, und daß er die Männer, die um ihn standen und auf die unsere Überlieferung zuletzt zurückgeht,

unendlich weit überragte, sodaß sein Inneres, soweit er es offenbarte, ihnen doch nur sehr bruchstückweise erkennbar wurde. Endlich sind in der ganzen wissenschaftlichen Beweisführung und Auseinandersetzung religiöse, also subjektive Beweggründe für die meisten schwer auszuschalten. Während für den einen die Messianität Jesu die Krönung der ganzen, göttlichen Heilsökonomie ist, fällt dem anderen eine Last vom Herzen, wenn er meint, feststellen zu können, daß Jesus sich nie für den Messias der Juden gehalten habe. Und entsprechend verhält es sich mit den verschiedenen, an sich möglichen Fassungen der Gottessohnschaft. — Aus all diesen Gründen ist eine wissenschaftlich durch klare, historische und psychologische Beweise entschiedene Auffassung von Jesu Selbstbewußtsein ungeheuer schwer und zurzeit noch, ja vielleicht für immer unmöglich.

2. Menschliches und Übermenschliches. Auszugehen ist nach allem Vorausgehenden nicht vom Glauben der Urgemeinde, sondern von eigenen, sicheren Worten Jesu. In ihnen zeigt sich einerseits ein echt menschliches Gefühl der Demut, die sich in weitem Abstande und vollkommener Abhängigkeit von Gott, dem Herrn und Schöpfer, weiß. Jesus läßt sich nicht „gut" nennen, weil Gott allein gut ist Mk 10 18; er betet zu Gott und weist die Seinen mit ihren Anliegen an Gott; er weiß, daß die Ehrenplätze im Himmelreiche nicht von ihm, sondern von Gott selber vergeben werden Mk 10 40, daß Tag und Stunde dieses Reiches von Gott allein bestimmt und gewußt werden Mk 13 32. Echt menschlich ist sein Verhalten in Gethsemane, und am Kreuze stirbt er mit einem letzten Schrei Mk 15 34, den erst Joh ins Göttliche hinaufdeutet 19 30.

Der Reihe dieser Aussagen und Beobachtungen, die leicht noch um eine Anzahl vermehrt werden können, steht nun aber eine andere gegenüber, die uns Jesus in einer ganz anderen Art, mit einem ungeheuren Kraftgefühl und übermenschlichen Selbstbewußtsein zeigt. Die Schranken des Menschentums werden zwar noch nicht in den mancherlei Aussagen überschritten, in denen sich Jesus in die Reihe der großen Gottgesandten seines Volkes, der Propheten, einordnet. Das tut er öfters, und er wird auch von dem Volke als Prophet bezeichnet, vgl. Mk 6 4 15 8 28 Mt 21 11 46 Lk 7 16 39 24 19. In der Linie prophetischen Selbstbewußtseins hält sich Jesus, wenn er auch in weiten Stücken seiner Predigt, namentlich der an das Volk gerichteten, keine Stellungnahme zu sich selber, dem Verkündiger, verlangt. Er erwartet wohl auf seiten des Hörers Vertrauen, Ergriffenheit und Begeisterung, aber keine Anerkennung übermenschlicher Würde. An der Grenze des prophetischen Bewußtseins aber liegt schon das machtvolle Wort: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist . . . . .; ich aber sage euch! (Mt 5; bei den alten Propheten lesen wir statt dessen: Jahwe spricht, Jahwes Wort ist es) und seine ganz heroische Lebensführung, die Familie und Beruf dahinten ließ und nur eine geistige Verwandtschaft anerkannte Mk 3 33–35, wobei er auch von einzelnen seiner Hörer mit einem kurzen Befehlsworte verlangte, daß sie alles lassen und ihm nachfolgen sollten Mk 1 17 20 10 21 Mt 8 22.

Jesus ist aber endlich in anderen Aussagen deutlich über die Linie des dem Propheten Möglichen hinausgeschritten. Er hat sich nicht als einen gewußt, der auf einen andern Kommenden hinwies, auf einen Messias, der erst die Entscheidung nach ihm bringen sollte; sondern er hat sich als einen Abschließenden und Vollender gewußt. Schon über den Täufer hat er geurteilt, daß dieser mehr sei als ein Prophet (Mt 11 9–11 Q). Wenn aber der Kleinste im Gottesreiche größer sein soll als der Täufer 11 11 — was kann dann er, Jesus selber, sein? Darum hat er sich gewußt als mehr denn Jona oder Salomo (Mt 12 41f. Q), hat den Täufer in die alte, abgetane Ordnung hineingestellt Mk 2 21f., hat Sünden vergeben, was nur Gott kann Mk 2 5–9 Lk 7 48f., hat in dem Jubel- und Heilandsruf sich, den Sohn, den einzigen Offenbarer des Vaters genannt und hat alle Mühseligen und Beladenen von der Predigt der Pharisäer weg zu sich gerufen Lk 20 21f. = Mt 11 25–27. Hinzu kommen die Wunder und Heilungen, die seine Hand und sein Wort verrichten und in denen er den Geist und die Hand Gottes wirksam und den Anbruch des Reiches gekommen sah (oben S. 246 f.).

3. Der Messias. Über die ganze eben angeführte Aussagengruppe kann wenig Zweifel bestehen, wenn auch das einzelne Wort und die einzelne Erzählung hier und da der Kritik unterliegen. Für denjenigen aber, der größer ist als die Propheten, der der Bringer des Gottesreichs, der Besieger des Satansheeres ist, hatte das Volk, dem Jesus angehörte, schon seit langer Zeit eine bestimmte Vorstellung und Bezeichnung bereit, die des Messias. Wir haben sie schon kennen gelernt (S. 202 ff.) und dabei gesehen, daß sie sehr vielgestaltig war: ein anderer war der Messias der Volkserwartung, der Davidssprosse, der das alte Reich wieder aufrichtet, ein anderer der Messias der Apokalyptik, dessen Erscheinen eine neue Welt ewiger Seligkeit mit sich bringt. Aber so oder so — das jüdische Volk kannte einen, der das neue Reich, die Gottesherrschaft herstellen sollte. Wie hat sich Jesus zu dieser Glaubensgestalt seines Volkes nach seiner eigenen und auch nach seiner Jünger und Anhänger Einschätzung verhalten? Hielt er sich für einen Wegbereiter oder für den Großen selber, der da kommen sollte? Die Antwort auf diese Frage ist im Voranstehenden schon angedeutet. Jesus hat sich nicht als einen Vorläufer gewußt, sondern als einen Vollender. Und wenn das einmal sicher steht, dann muß man von vornherein bei ihm auch eine bestimmte Stellungnahme zu dem Messiasglauben des Spätjudentums erwarten, sei es nun, daß er sich irgendwie als den Messias seines Volkes erkennt, sei es, daß er diese Ineinssetzung abweist und sich als etwas ganz Andersartiges, aber auch dann als einen Abschließenden und Unübersteigbaren weiß. Befragen wir die Evangelien, und befragen wir das ganze Urchristentum, so bekommen wir die einmütige Antwort, daß Jesus der Messias war und daß er selber sich auch als solchen offenbart habe. Es sind vorab vier solcher Überlieferungen, die hier zu nennen sind:

1. Das Petrusbekenntnis zu Cäsarea-Philippi Mk 8 27–30, so

gut erzählt in seiner Kürze und seinem vielsagenden Inhalte. Jesus ist nach dieser Erzählung weit davon entfernt gewesen, in seiner galiläischen Predigt sich als den Messias zu bekennen oder gar zu verkünden. Das Volk kennt ihn damals, bei Abbruch seiner Tätigkeit in Galiläa. immer erst nur als einen Propheten und sieht ihn vielleicht als den wiedergekehrten Johannes oder Elias an. Aber aus einer Veranlassung, die wir nicht durchschauen, fragt Jesus, was die Jünger selbst von ihm halten, und bekommt von Petrus die Antwort: „Du bist Christus!". Sie löst nach Mk bei Jesus nicht ein zustimmendes Wort aus, sondern ein heftiges Schweigegebot (ἐπετίμησεν dem Petrus wie den Dämonen) an die Jünger, das aber nicht einer Verneinung, sondern einer Bestätigung der unerhörten Aussage ähnlich sieht. Von verschiedenen Seiten her betrachtet, kritisch überlegt und durchsucht, macht der Bericht immer wieder einen zuverlässigen, vorzüglichen Eindruck, zumal der Bericht des Mt mit seinem volleren Bekenntnis („Sohn Gottes") und dem jubelnden Lob des Petrus durch Jesus zeigt, wie man später erzählt haben würde Mt 16 17–20.

2. Der Einzug in Jerusalem Mk 11 1–10. Der Sinn des vielerklärten Vorganges ist zum mindesten der, daß Jesus sich die Huldigung seiner Landsleute, einer galiläischen Festkarawane, gefallen ließ. Wenn er den Esel zum Einzug selbst holen ließ, so kann das entweder völlig harmlos gewesen sein oder, wie der älteste Evangelist schon annimmt, eine besondere Bedeutung gehabt haben, nämlich die, daß er sich als Messias, aber im Sinne von Sach 9 9 als „Friedenskönig" kundgeben wollte. Die Szene ist geschichtlich. Ohne dieses Ereignis wird das gewaltige Aufsehen, das Jesus in Jerusalem von seiner Ankunft an macht, unverständlich, ebenso wie auch der aus Furcht erwachsene Haß, den die Sadduzäer gegen ihn empfinden.

3. Das Wort über den Davidssohn Mk 12 35–37. Die von Jesus hier selber aufgeworfene Frage, ob der Christus der Sohn Davids sei, ist nicht theologischer Systematik entsprungen, der Jesus ganz fern stand, ist nicht eine dialektische Niederwerfung der Rabbinen durch den Laien mit der eigensten Waffe der Gelehrten, dem Schriftworte; sondern sie will eine entscheidende Auseinandersetzung über den Messiasbegriff, die Jesus schon zuvor in seinem Inneren vorgenommen haben muß. Für ihn ist der Messias nicht der Sohn Davids, der als solcher kraft seiner Abstammung thronberechtigt war, sondern ein himmlisches Wesen, also mehr und etwas anderes. Jesu Angriff und seine Darlegung setzen aber voraus, daß er sich als den Messias wußte. Das Wort selber ist unerfindbar und für die alte Gemeinde unerreichbar, weil diese mit dem ganzen Urchristentum geglaubt und gesagt hat, Jesus stamme von David ab, und weil ihr jede Veranlassung fehlte, ein Jesuswort zu erfinden, durch das diese Abstammung entwertet und, mehr noch, verneint wurde.

4. Der Todesprozeß Jesu und einzelne Vorgänge bei seiner Hinrichtung Mk 14f. In den Verhandlungen vor dem Synedrium wird an Jesus, abschließend und die Entscheidung bringend, die Messiasfrage gerichtet, und er gibt es zu, der „Sohn des Hochgelobten" zu sein. Vor

dem Prokurator wurde die gleiche Anklage in einer diesem verständlichen Form verhandelt, und auch hier gibt Jesus sie zu. Die Verspottung durch die Soldaten, die Inschrift auf dem Kreuze weisen in die gleiche Richtung. Also: „Jesus hat sich (am Ende seiner Wirksamkeit) als Messias bekannt, ist als Pseudomessias verurteilt und als Prätendent hingerichtet worden."

Wenn wir es nach diesen vier Stellen, die ein einheitliches Bild für Jesu letzte Lebenstage ergeben, für wahrscheinlich halten dürfen, daß er sich als der Messias gewußt hat, so werden wir weiter annehmen müssen, daß er sich auch innerlich mit der jüdischen Idee auseinandergesetzt habe; darum gilt es festzustellen, soweit das überhaupt möglich ist, in welchem Sinne er sich für den Messias gehalten habe, ob er die jüdische Vorstellung sich ganz zu eigen gemacht oder, wie die Idee des Gottesreiches, aus seinem innersten Leben mit Gott heraus umgestaltet habe. Eine unmittelbare Auskunft auf diese Frage finden wir in den Reden Jesu nach dem Gesagten noch weniger als ein deutliches und von keinen kritischen Bedenken anzufechtendes Bekenntnis zur Messianität. Immerhin müssen alle Aussagen Jesu in dieser Richtung und seine Selbstbezeichnungen eingehend geprüft werden.

4. Die einzelnen messianischen Titel. Vier messianische Namen treten in den Evangelien und insbesondere in den Reden Jesu uns entgegen: der Christus, der Davidssohn, der Gottessohn und der Menschensohn.

a) Die Bezeichnung „der Christus", um die es sich in den oben genannten vier Stellen handelt, ist die Übersetzung des hebräischen הַמָּשִׁיחַ = der Gesalbte, nämlich der gesalbte König. Das Wort kommt in der ganzen synoptischen Überlieferung nicht oft vor, in den 16 Kapiteln des Röm-Briefes erscheint es fast zweimal so oft wie in den 68 Kapiteln der drei ersten Evangelien. Bei Mk wird es außer in der Überschrift erst von 8 29 an (Petrusbekenntnis), und zwar nur sehr spärlich gebraucht, 8 29 9 41 12 35 13 21 14 61 15 32 und Q scheint ihn von Jesus und in den Reden Jesu gar nicht verwendet zu haben. Der Name ist technische Bezeichnung des von Israel erwarteten Gottgesandten (Mk 13 21) und als solche farblos. Er kann ebensowohl den Davidssohn der Volkserwartung bezeichnen, wie den geheimnisvollen Himmelskönig der Apokalyptik. Jesus hat ihn nach der Überlieferung von sich selber unmittelbar nicht gebraucht (seine Verwendung Mk 9 41 scheint, mit der Parallele Mt 10 42 verglichen, nicht ursprünglich zu sein): aber er hat nach dem oben Gesagten sich mit diesem Wort von seinen Jüngern nennen lassen. „Der Gesalbte" (1 Sam 10 1f. 16 13 24 7 u. a.), wird Lk 4 18 nach dem Prophetenwort Jes 61 1 von der Salbung Jesu mit dem Geiste erklärt (vgl. auch Apgsch 10 38); das ist aber erst ein späterer Gedanke.

b) Der Davidssohn. Der „Sohn Davids" scheint von allen messianischen Bezeichnungen die volkstümlichste gewesen zu sein. Es ist festes Dogma der Volkserwartung, daß der Messias aus Davids Stamme kommen müsse. An sich ist auch die Möglichkeit vorhanden, daß die

Handwerkerfamilie, aus der Jesus stammte, die Überlieferung hatte, von Davids Hause abzustammen, wie das ganze Urchristentum annahm, vgl. schon Röm 1 3, dann die Stammbäume von Mt 1 und Lk 3, weiter Lk 1 32 2 4 Apgsch 2 30 13 23 Hebr 7 14 Apok 5 5 22 16 2 Tim 2 8 Ign Eph 18 2 20 2 Trall 9 1 Röm 7 3 Smyrn 1 1, auch Did 9 2 10 6. Aber viel wahrscheinlicher ist die Annahme, daß das jüdische Dogma von den Christen übernommen und in eine geschichtliche Tatsache umgeprägt wurde; denn die oben schon behandelte Stelle Mk 12 35–37, an der Jesus bestreitet, daß der Messias der Sohn Davids sein müsse, setzt doch wohl, nach richtiger Auslegung, bei ihm das Bewußtsein voraus, daß er kein Davidide war. In seinen Reden kommt der Titel als Selbstbezeichnung nicht vor; die Überlieferung der Synoptiker weiß nur davon zu berichten, daß das Volk Jesus gelegentlich so nannte: bei Mk nur 10 47f. (= Mt 20 30f., = Lk 18 38f.; der blinde Bartimäus) und dann, aber in verhüllter Form Mk 11 10 (der Gruß beim Palmeneinzuge; deutlicher Mt 21 9); bei Mt kehrt die Bezeichnung, der mehr jüdischen Art dieses Evangeliums entsprechend, noch einigemal wieder 12 23 15 22 21 15. Der Bestand der Überlieferung zeigt deutlich, daß Jesus mit dem Titel Davidssohn, der am meisten von allen Messiastiteln jüdisch-patriotisch ist, innerlich nichts zu tun hatte; sein Berufungsbewußtsein wurde in keiner Weise dadurch bestimmt, daß er sich als Abkömmling der alten Königsfamilie fühlte.

c) Der Gottessohn. Auch dieses Wort kann titelhaft und messianisch gebraucht werden. Im Orient ist es besonders der König, der als Sohn Gottes gilt (S. 223). Die Vorstellung ist auch in Israel zu belegen, wie der berühmte, für die altchristliche Theologie sehr wichtige Ps 2 beweist, der in seinem ursprünglichen Sinne wohl einem irdischen König am Tage seiner Thronbesteigung huldigt, der aber schon sehr früh, vielleicht bereits in vorchristlicher Zeit, messianisch gedeutet worden ist. Im ganzen indes ist die Bezeichnung „der Sohn Gottes" für den Messias innerhalb des Judentums spärlich gebraucht, vgl. 4 Esra 13 32 37 52 und 14 9.

Auch innerhalb der synoptischen Überlieferung ist die Bezeichnung verhältnismäßig selten. Bei Mk steht sie in einigen Handschriften in der Überschrift 1 1, kommt dann in der Tauf- und Verklärungsgeschichte vor, 1 11 und 9 7, weiter in den Dämonenbekenntnissen 3 11 und 5 7 und im Bekenntnis des Centurio unter dem Kreuze 15 39. Als Selbstbezeichnung Jesu steht sie nur Mk 13 32 (auch der Sohn weiß Tag und Stunde der Parusie nicht) und mittelbar in der Prozeßverhandlung vor dem Synedrium 14 61f., wo Jesus zugibt, der Sohn des Hochgelobten zu sein; zu diesen Stellen kann dann noch der Sohn im Weinberggleichnis gefügt werden, Mk. 12 6–8.

Nicht viel weiter führen auch die wenigen Stellen, die in Q oder im Sondergute von Mt und Lk Jesus als den Gottessohn bezeichnen (vgl. Mt 1 und Lk 1 die wunderbare Zeugung Jesu, die Verwendung des Sohnestitels in der Versuchungsgeschichte Mt 4 3 5 = Lk 4 3 9, die Verspottung

Jesu am Kreuze Mt 27 40 43 und den Sohn im Taufbefehl Mt 28 19; Mt bringt auch gelegentlich den Gottessohn hinein, wo ihn Mk, seine Vorlage, nicht hatte, so 14 33 und 16 16). In all diesen Stellen handelt es sich überhaupt nicht um Worte Jesu (oder um sicher spätere Umgestaltungen. Aber eine Stelle gibt es, an der Jesus im vertrauten Kreise redend, den Sohnesnamen auch in Q auf sich anwendet, Mt 11 27 (= Lk 10 22) den Jubelruf: „Alles ist mir von meinem Vater vertraut, und niemand kennt den Sohn als der Vater, und auch den Vater kennt niemand als der Sohn, und wem der Sohn (ihn) offenbaren will." — Dieses Wort Jesu, das in den Synoptikern einzigartig dasteht und einen ganz eigentümlichen „johanneischen" Klang hat, hat hinsichtlich seiner Echtheit und seiner Auslegung verschiedene Beurteilung gefunden. Bedeutsam ist, daß sein Text, auch abgesehen von der etwas anderen Fassung bei Lk, nicht einheitlich überliefert ist. In einer alten Form des 2. Jh. (Marcion, Justin, auch Irenäus und die Clemenshomilien; vgl. Tischendorf zur Stelle) ist eine andere Anordnung, zum Teil auch ein anderer Wortlaut der Glieder erhalten: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ (oder οὐδέ) τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ ᾧ (οἷς) ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (βούληται ἀποκαλύψαι). Ob diese Form oder die der großen griechischen Handschriften, die unsere Texte bieten, die ältere ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Das Wort macht in jeder Form inhaltlich ernste Schwierigkeiten. Das erste Glied erinnert sehr an Mt 28 18, das sicher nicht echt ist, und ἐπιγινώσκειν kann in einem ganz mystischen, paulinisch-johanneischen Sinne (1 Kor 13 12 Joh 10 14f.) gedeutet werden. Aber die Stelle verträgt auch eine einfachere Auslegung, wonach πάντα in rein religiösem Sinne nur auf die Kenntnis und Offenbarung Gottes geht, und nicht auf die Weltherrschaft, und ἐπιγινώσκειν von der Kenntnis des Vaters redet, der da weiß, wer und was sein Sohn ist, wie umgekehrt dieser der alleinige Offenbarer Gottes ist. Und in diesem im Zusammenhang näher liegenden Sinne kann das Wort als echt angesehen werden. Dann aber gibt es einen wertvollen Einblick in das Selbstbewußtsein Jesu. Jesus fühlt sich in ausschließlicher Weise mit Gott verbunden als der einzige Träger einer einzigartigen Offenbarung. Da kommen ihm die messianischen jüdisch-theokratischen Ausdrücke auf die Lippen: Vater und Sohn, aber in einem neuen, persönlich erlebten Sinne. Der Sohn der Erwählung und göttlichen Liebe ist er, und er fühlt sich getragen von der Lebensgemeinschaft mit seinem Vater. Aus dem messianischen Titel wird damit die Bezeichnung für eine letzte religiöse Erfahrung; und ein heiliges, einzigartiges Offenbarungs- und Berufungsbewußtsein enthüllt sich hier, das mit echt menschlichem Abstandsgefühl der Demut vor Gott wohl zu vereinigen ist.

d) Der Menschensohn. Die Bezeichnung, unter der Jesus nach den Synoptikern am häufigsten von sich geredet hat, ist die des Menschensohnes. Damit stehen wir vor einem vielbehandelten und überaus schwierigen Probleme. Der Name Menschensohn für den Messias

kommt, wenn auch selten, so doch ohne Zweifel bereits in der jüdisch-apokalyptischen Tradition für den Messias vor (vgl. S. 204). In ihm liegt der erhabenste Anspruch; denn der „Menschensohn" war der „Urmensch", der am Anfang der Weltschöpfung geschaffen wurde, jetzt in göttlicher Herrlichkeit im Himmel weilt und als Sieger und Retter auf Erden erscheinen wird. Es ist sehr begreiflich, warum man im Hinblick auf das so deutlich menschliche Bewußtsein Jesu sich gesträubt hat, einen so außerordentlich übermenschlichen Anspruch in seinem Munde für geschichtlich zu halten.

In der synoptischen Überlieferung kommt nun aber gerade die Bezeichnung Menschensohn mit Beziehung auf Jesus sehr häufig vor und zwar ausschließlich in den Reden Jesu selber, nicht als Anrede ihm gegenüber und nicht in den Erzählungsstücken. 69 solcher Stellen gibt es, und sie verteilen sich auf alle Stellen der synoptischen Überlieferung: Mk und Q, Sondergut und Einfügungen von Mt und Lk. Für Mk vgl. 2 10 28 8 31 38 9 9 12 31 10 33 45 13 26 14 21 41 62; für Q vgl. Mt 8 20 11 19 12 32 40 24 27 30 37 44; für das Sondergut des Mt 10 23 13 37 41 16 13 19 28 24 30 25 31 26 2; für das Sondergut des Lk 6 22 12 8 17 22 30 18 8 19 10 21 36 22 48 24 7.

An dem Material lassen sich mit nicht großer Mühe einige inhaltlich bedeutsame Beobachtungen machen. Da „Sohn des Menschen" im Aramäischen inhaltlich gleich Mensch ist, so sind Übersetzungsfehler in den griechischen Evangelien von vornherein leicht möglich, und sie sind wohl auch tatsächlich vorgekommen; Mk 2 10 und 28 erklären sich vielleicht so, an beiden Stellen kann ἄνθρωπος und nicht υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verstanden und auf den Menschen überhaupt, nicht auf den Messias bezogen werden, wenn es auch nicht gerade wahrscheinlich ist.

An einer Reihe von Stellen setzen die späteren Evangelisten den Menschensohn ein, wo ihre Vorlage Mk und Q ihn nicht hatte, vgl. Mt 16 13 gegenüber Mk 8 27 (Lk 9 18); Lk 6 22 gegenüber Mt 5 11; Lk 12 8 gegenüber Mt 10 32; vgl. aber vielleicht auch Q selber in Mt 12 32 = Lk 12 10 gegenüber Mk 3 29 (indessen ist hier das Umgekehrte wahrscheinlicher).

Der Menschensohn erscheint in manchen Worten, die Jesus nicht oder nicht so gesprochen haben kann und an denen wir mithin spätere Gemeindetheologie zu erkennen haben, vgl. vor allem die großen Leidensweisfagungen des Mk 8 31 9 31 10 33 oder die Antwort Jesu im Synedrium, Mk 14 62, die bei der naturgemäß unsicheren Überlieferung ganz dahingestellt bleiben muß. — Durch die angegebenen Beobachtungen verringert sich das Material bedeutend.

Bei dieser Sachlage ist die Frage sehr wohl berechtigt, ob nicht der Menschensohn der Synoptiker an allen Stellen, wo er vorkommt, zu streichen ist, weil er der späteren Gemeindetheologie und nicht der ursprünglichen Verkündigung Jesu angehöre. Es muß auch wirklich als sehr merkwürdig empfunden werden, daß jemand von sich, dem gegenwärtig Dastehenden, in der dritten Person, als „der Mensch" spricht; für Jesus gilt das umso mehr, als er sonst so klar und schlicht redet. Diese Über-

legungen sind in der Tat sehr ernst zu nehmen, und es gibt in den Synoptikern keine einzelne Stelle, für die man mit Sicherheit behaupten könnte, Jesus müsse hier vom Menschensohne geredet und sich selber damit gemeint haben. Dennoch wird von der Mehrheit der Fachkenner diese Ausmerzung der Menschensohnstellen aus der Predigt Jesu nicht mitgemacht; und auch das ist sehr begreiflich. Der Stellen sind allzuviele, an denen Jesus so von sich spricht, und die Sache ist zu eigenartig und einzigartig, als daß man alles für unecht erklären könnte. So phantastisch uns die Bezeichnung „der Menschensohn" vorkommen mag, so haben wir doch *kein Recht*, sie ganz *zu streichen*: der Titel wird von Jesus mit Beziehung auf sich selber gebraucht worden sein, aber an welchen Stellen er ursprünglich ist, können wir nicht mehr sagen. Der weitere Einwand, Jesus könne sich selber nicht als Menschensohn bezeichnet haben, weil dieser Name nur „Mensch" bedeute und weil niemand Jesus hätte verstehen können, wenn er so redete, fällt hin, sobald zugegeben ist, daß der „Mensch" (Menschensohn) bereits im Judentum ein messianischer Titel war und unzweideutig in Zusammenhängen gebraucht werden konnte, wo sich ergab, daß eben nicht der Mensch überhaupt, sondern der messianische Himmelsmensch gemeint sei. An den Stellen, wo bei den Synoptikern die Bezeichnung gebraucht wird, tritt sie in der Tat ganz überwiegend in Zusammenhängen auf, die vom Menschensohne im Sinne der jüdischen Apokalyptik reden: er wird auf den Wolken des Himmels kommen, wird Gericht halten, zur Rechten Gottes sitzen; oder in gewollter und beabsichtigter Paradoxie zu diesen Aussagen: der Menschensohn muß verraten und dahingegeben werden, muß leiden und sterben, freilich auch von den Toten auferstehen. Nur der geringere Teil der Menschensohnstellen geht auf Gegenwartsaussagen und ist Selbstbezeichnung Jesu, wie Mk 2 10 28 Mt 11 19 12 32 u. a. Dieser zweite Gebrauch wird vielleicht der Gemeinde und nicht Jesu selber zuzurechnen sein; die Gemeinde wollte damit ihrem Glauben Ausdruck geben, daß bereits der auf Erden weilende Jesus doch der himmlische Menschensohn war.

Hat aber Jesus überhaupt, gleichgültig, an wieviel und an welchen Stellen, geradezu oder andeutend, von sich als dem Menschensohn gesprochen, dann hat er damit ein Stück seines Selbstbewußtseins und seines *persönlichen Messiasglaubens* sehen lassen. Es ist das apokalyptische, überirdische Bild vom Messias, das mit diesem Namen vor seiner Seele steht; nicht aber ist das Wort, wie die Theologie lange Zeit hindurch gemeint hat, ein Ausdruck seiner Demut, der das nur Menschliche bescheiden herausheben würde, oder eine Bezeichnung Jesu als des Idealmenschen im Sinne des Humanitätsideals unserer Aufklärung und Klassik. Jesus bezeichnet sich, wenn er sich den Menschensohn nennt, als ein Wesen *himmlischen Ursprunges*. Das Wort ist freilich ein Ausdruck seines Glaubens und vermutlich von ihm so gebraucht worden, wie es in einigen Worten noch steht: Der Menschensohn wird kommen (Jesus sagt nie „wiederkommen" oder „ich werde als Menschen-

sohn (wieder)kommen"). Also ist Jesus dieser Menschensohn, der mit und auf den Wolken des Himmels kommt, gegenwärtig noch nicht, eine tiefe Kluft steht noch zwischen ihm und seiner gegenwärtigen Lage, seinem armen und unsteten Leben und andererseits der Herrlichkeit dieser himmlischen Persönlichkeit. Wie der Ausgleich im Inneren Jesu hergestellt war, vermögen wir nicht zu sagen; Jesus selber hat das vermutlich Gott überlassen, der vom Himmel her eingreifen und ihn zum glänzenden Herrscher im Gottesreiche erhöhen werde. Auch dann bleibt noch ein psychologisches Rätsel. Der Messias als Menschensohn ist, soviel wir sehen können, präexistent. Wie hat Jesus diese Präexistenz des himmlischen Menschen mit seinem eigenen menschlichen Bewußtsein ausgeglichen? War ihm diese Präexistenz des „Menschensohnes" unbekannt? Das ist schwer anzunehmen, da sie zum grundlegenden Inhalt dieser Art von Messiasvorstellung gehört zu haben scheint. Oder glaubte Jesus, daß in seinem Inneren ein menschliches Wesen wohne, jetzt unerkannt, später allen sich offenbarend?

Nach allem ist trotz der schwer zu lösenden Fragen, die uns bleiben, wahrscheinlich, daß Jesu einzigartiges Berufsbewußtsein sich in die Form des Messiasglaubens gekleidet hat. Zu der Überlieferung der Synoptiker über das Leben Jesu kommt nämlich endlich als beweisend noch eine Grundtatsache des Christentums: der Osterglaube der Jünger nach dem Tode Jesu. Es wird uns ganz unverständlich, wie die Jünger nach der Hinrichtung Jesu an ihn als Christus, Herrn und Auferstandenen glauben konnten, wenn sie ihn nicht schon zu seinen Lebzeiten als Messias geglaubt hatten.

5. Entstehung des messianischen Selbstbewußtseins. Sehr gern möchten wir wissen, wie in der Seele Jesu sein besonderes Berufs- und Messiasbewußtsein entstanden ist. Die Antwort auf diese Frage ist aber ungemein schwierig. Hat sich Jesus vom Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit an für den Messias gehalten, oder ist dieser Glaube erst allmählich in ihm entstanden? Für jenes sprechen die synoptischen Berichte, die die Erwählung Jesu in die Taufstunde verlegen. Daß Jesus damals in den Tagen seines Aufenthaltes bei Johannes eine Berufung erlebte, ist sicher: sonst wäre er nicht mit seiner Predigt hervorgetreten. Aber ob es die Berufung zum Messias war, oder ob das Messiasbewußtsein in Jesus allmählich entstand, als er bereits aufgetreten war, können wir nicht sagen. Andererseits ist es sehr schwierig, bei der kurzen Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu noch eine innere Entwicklung, die vom Propheten zum Gottessohne und Messias führte, anzunehmen. Über innere Erlebnisse Jesu, Schauungen und Offenbarungen erfahren wir aus der Überlieferung nichts, außer etwa dem Taufberichte, der Versuchungsgeschichte (die aber manche für reine Mythologie halten) und einem Worte wie Lk 10 18.

6. Der Leidensgedanke. Daß er seinen Beruf, was immer auch Gott künftig ihm vorbehalten habe, jetzt in der Gegenwart mit Dienen zu erfüllen habe, spricht Jesus selber aus Mk 10 43–45. Und er hat dies Dienen so weit ausgedehnt, daß es auch die Hingabe des eigenen Lebens

in sich schloß. Die Aufnahme des Leidensgedankens in die Messiaserwartung (oben S. 252 f.) ist Jesu eigene persönliche Erfahrung gewesen. Dem Judentum ist der Gedanke eines leidenden Messias gänzlich undenkbar gewesen, obwohl man das Gegenteil immer wieder behauptet. Wie Jesus den Gedanken des Leidens in seinen Messiasberuf aufnahm und wie er es deutete, darüber geben zwei Worte, im Jüngerkreise gesprochen, Aufschluß, die aber beide hinsichtlich ihrer Deutung große Schwierigkeiten machen. Das eine ist das Wort vom Lösegeld, Mk 10 45 (= Mt 20 28), das freilich bei Lk in einer wesentlich einfacheren Form erhalten ist, in der das Lösegeld fehlt 22 27, sodaß es nicht sicher ist, ob Jesus nicht bloß einfach seinen Tod wie sein ganzes Leben als einen treuen Dienst für seine Brüder bezeichnet, sondern das Wort vom Lösegeld wirklich gebraucht hat. Dieses Bild, das dem Passahgedankenkreise entstammt, enthält übrigens keine Genugtuungs- und Opfertheorie, sondern die Hoffnung auf die Erlösung Israels; der Loskauf ist der große Passahgedanke, den Jesus in der Frömmigkeit seines Volkes vorfand. — Die andere Stelle ist der Abendmahlsbericht, der ebenfalls an den Stimmungs- und Gedankenkreis vom Passah anknüpft. Ein ungemein schwieriges, viel behandeltes Rätsel wird durch die vier Berichte von der Abendmahlseinsetzung Mk 14 22–25 Mt 26 26–29 Lk 22 15–20 1 Kor 11 23–25 der ntlichen Forschung aufgegeben. Mk und Mt auf der einen, Paulus auf der andern Seite, Lk zwischen beiden und wieder von ihnen abweichend — so stellt sich das Bild der Überlieferung dar. Aus schwerwiegenden sachlichen Gründen wird dem Mk-Bericht der Vorzug vor dem an sich älteren Paulusberichte zu geben sein. Und die Frage nach dem Sinn der Worte Jesu wird wohl dahin zu beantworten sein, daß er in seinem Worte Mk 14 22 und (vor allem) 23f. seinen Tod weissagt und ihn aus den Passahgedanken, also aus der alten Geschichte seines Volkes heraus, erklärt. Das gebrochene Brot und der ausgegossene dunkelrote Wein werden ihm Sinnbilder seines getöteten Leibes und seines vergossenen Blutes. Sein Blut soll den neuen Bund weihen, und durch seinen Tod, als durch ein neues Opfer, sollen „die Vielen" frei, erlöst werden, wie Israel einst frei wurde aus dem Knechtschaftshause Ägypten. Eine Sühneopfertheorie hat Jesus auch mit diesen Worten nicht ausgesprochen, ebensowenig wie er ein Mysterium (Sakrament im echten Sinne des Wortes) im Abendmahle gestiftet hat. Im gemeinsamen Essen und Trinken wird vermutlich nach dem Gedanken innigster Verbundenheit, persönlicher Gemeinschaft zwischen Jesus und den Seinen Ausdruck gegeben: die Handlungen, nämlich das Nehmen, Essen, Trinken verlangen vielleicht neben den Gegenständen, dem Brote und Weine, ebenfalls eine Erklärung. — Jesus hat also in den letzten Zeiten seiner Wirksamkeit den Todesgedanken nicht nur sehr ernsthaft Raum in seinem Inneren gegeben, sondern die für jüdisches Bewußtsein ungeheuer schwierige Vorstellung vom leidenden Messias hat er aus dem Wesentlichen seines Glaubens heraus als letzten Willen Gottes so verstanden, daß auch sein Leiden und sein Tod ein Dienen seien für die anderen und daß sie nach Gottes Ratschluß den ‚Vielen" zugute kommen müßten, denen schon sein ganzes Leben galt.

§ 56. Literatur

Ehe wir uns die Literatur vorführen, sei auch hier noch die kurze aber eindringliche Mahnung vorgebracht, die Quellen eifrigst zu studieren. Hier, wo es sich um das Hauptstück in der Geschichte des ältesten Christentums handelt und wo die Quellen leicht zugänglich und nicht umfangreich sind, gilt es immer und immer wieder in ihnen zu lesen, und zwar immer vergleichend in einer Synopse zu lesen (Literatur s. S. 150 ff.). Man hat genau zu beachten, was der älteren Überlieferungsgeschichte (Mk, Q) angehört, was Sondergut des einzelnen Evangelisten im großen und kleinen, was seine Stileigentümlichkeiten und seine theologisch-religiösen Besonderheiten sind. Mit einem blauen und roten Buntstift kann man in einem gewöhnlichen Texte des NT.s sich eine Synopse eintragen, indem man bei Mt und Lk die Mk-Stücke unbezeichnet läßt, die Q-Stücke etwa rot, die Sonderstücke blau an- und durchstreicht. Noch besser ist es, in einer Synopse (Huck s. S. 102) sich auf die angegebene Art die Quellen und die Abweichungen der Evangelisten voneinander zu bezeichnen.

Die Literatur zum Leben Jesu ist überaus umfangreich, auch dann, wenn man von vornherein absieht von dem vielen Minderwertigen, das zu ihr gehört. Für den Studenten muß Bekanntschaft mit den wichtigsten Stücken dieser Literatur genügen, zugleich mit der Kenntnis davon, wo er mehr und Genaueres erfahren kann.

Einen Überblick über die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, angefangen von Reimarus und dem alten Rationalismus, gibt A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, [4] 1926. Das Buch bietet viel Wertvolles, führt durch fast 150 Jahre der Forschung, nennt auch ausführlich die in Betracht kommende größere und selbständige Literatur; aber große Vorsicht muß seiner Kritik, vor allem dem, was er positiv darbietet, entgegengebracht werden; es ist sehr einseitig. Nicht die Forschung, die nur kurz behandelt ist, aber die allgemeine Geistesgeschichte in ihrer Stellung zu Jesus gibt das Buch von H. Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert (Lebensfragen 16), [3] 1914. Einen Blick auf die neueste Literatur gestattet Baumgarten und Weinels Artikel „Jesusbild der Gegenwart" in RGG [2].

Von den Darstellungen des Lebens Jesu selber, die natürlich durchweg nicht bloß zu dem kurzen Umriß von § 51 f., sondern auch zu den folgenden Ausführungen gehören, nenne ich die beiden berühmten älteren: D. F. Strauß, Das Leben Jesu, 1835 zuerst erschienen, der Anfang der modernen Leben-Jesu-Forschung, und dann das ebenfalls zu ungemein großer Wirkung gelangte Buch von E. Renan, La vie de Jésus, 1863, öfters aufgelegt und übersetzt (Reclam).

Die neueren und neuesten Darstellungen gehören ausschließlich der gemäßigt kritischen (vermittelnden) oder der ausgesprochen liberalen Richtung der Theologie, meistens dieser zweiten an. Das liegt in der Natur

der Sache. Man kann aus der Überlieferung, wie sie in den vier Evangelien vorliegt, eine Darstellung des Lebens Jesu nur schöpfen, indem man ihr gegenüber entschlossen Kritik anwendet. Das gilt namentlich für die Beurteilung des vierten Evangeliums, aber auch für die Beurteilung vieler Stücke und Angaben der synoptischen Überlieferung. Auch war das Interesse der sog. positiven Theologie nicht dem Menschlichen an Jesus zugewandt, sondern der Göttlichkeit seiner Person und dem Heilswerk. Ja man benutzte dort sogar die Kritik, um das kirchliche Christusbild dem geschichtlich zu gewinnenden vorzuziehen: M. Kaehler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus ²1896, Neudruck 1928. Dennoch hat man schließlich auch hier mehrfach ein Jesusbild zu entwerfen gesucht, vor anderen ist hier A. Schlatter zu nennen (Die Geschichte des Christus, ² 1923). Die beiden Leben Jesu, die der ältere Liberalismus schuf, sind von Th. Keim, Die Geschichte Jesu von Nazara, 3 Bde 1867—1872, und von K. Hase, Geschichte Jesu, 1876. Mehr vermittelnd-kritischer Richtung ist W. Beyschlag, Das Leben Jesu, 2 Bde 1885 f., I ⁴1901, II ⁵1912, stark konservativ B. Weiß, Das Leben Jesu, 2 Bde, ⁴1902. Der jüngere Liberalismus kommt zu Worte in den Werken von O. Holtzmann, Das Leben Jesu 1901, und P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu, I erzählt, ⁴1904, II erläutert, 1904 (Erklärungen und Belege zum 1. Bd.). Ein kürzeres Heft: Jesus bietet W. Bousset (Religionsgeschichtliche Volksbücher), ³1907, sehr schöne, knappe, aber inhaltreiche Darstellungen geben A. Jülicher in „Kultur der Gegenwart" I 4, ²1909, S. 42—69, und J. Wellhausen in Kap. 24 seiner Israelitischen und jüdischen Geschichte. Die neueste Richtung der Theologie, die dialektische, hat ihr Jesusbild nach gelegentlicher Stellungnahme Barths in R. Bultmann, Jesus, 1926, und E. Brunner, der Mittler, 1927, im starken Gegensatz gegen die „idealistisch"-„humanistischen" Züge des „liberalen" Jesusbildes scharf ausgeprägt. Auch K. L. Schmidts Jesus Christus in RGG² zeigt sehr charakteristisch die neuen (und auch wieder der Schlatterschen Einstellung verwandte) Züge gegenüber den Heitmüllerschen in RGG¹. Ein eigenartiges Jesusbild ist endlich das von Joh. Müller gezeichnete: Jesus, wie ich ihn sehe, Grüne Blätter 1925. — Im ganzen macht die Leben-Jesu-Forschung noch den Eindruck großer Spannungen; die erste Frage: Was ist in der Überlieferung echt und was ist in der Gemeinde nach dem Tode Jesu entstanden, ist noch zu wenig sicher gelöst, der eigene Geschmack, auch die eigene Frömmigkeit beeinflussen die Darstellung und zu oft fehlt der Sinn für das Unvermittelte, Heroische, Ursprüngliche und Irrationale bei Jesus. Eine schroffe Kritik der bisherigen Leben-Jesu-Forschung bietet nicht nur von seinem einseitigen eschatologischen Standpunkte aus Schweitzer, sondern auch, gerechter und scharfsinnig, F. Loofs, Wer war Jesus Christus? 1916, aber mit einer freilich sehr gefährlichen, für den Historiker unannehmbaren methodologischen Verschiebung (Jesus des Glaubens gegen Jesus der Geschichte, ähnlich wie Kähler).

Selbstverständlich gibt es noch eine Unzahl von Untersuchungen zu Einzelfragen des Lebens Jesu, also zur Chronologie von Geburt, Wirksamkeit, Tod, der Leidenswoche, zum Prozeß, zur Frage des Zwölferapostolats, der Abendmahlseinsetzung u. a. m.

Für die Darstellung der Predigt Jesu findet der Student, der sich gründlich in den Quellen selber umgesehen hat, die wichtigsten Handweisungen in den sogenannten biblischen oder ntlichen Theologien. Sie kommen nicht nur für die Religion und Predigt Jesu, sondern auch für die Paulusforschung und für die Geschichte des Christentums in der nachpaulinischen Zeit in Betracht. Die bekanntesten unter den gegenwärtig vorhandenen sind die Lehrbücher von A. Schlatter, Theologie des NTs, I Die Geschichte des Christus 1910 ²1923, II Das Wort der Apostel 1920; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der ntlichen Theologie, 2 Bde, ²1911, bearb. von Jülicher und W. Bauer; P. Feine, Theologie des NTs, ⁴1922 (modern-positiv); H. Weinel, Biblische Theologie des NTs, ⁴1928 (religionsgeschichtlich). Der Student möge vor allem zu einer der beiden letztgenannten greifen, in denen er auch eine sehr reiche Literatur verzeichnet findet, die zu den einzelnen Kapiteln und Paragraphen gegeben wird. Ganz kurz sei auch auf die Lehrbücher der Dogmengeschichte hingewiesen (A. Harnack I ⁴1909; F. Loofs ⁴1906, R. Seeberg I ²1908), die immer auch eine Darstellung der Verkündigung Jesu und der frühesten christlichen Religion enthalten. Eine Sonderdarstellung der Predigt Jesu bietet das umfangreichere Werk von H. H. Wendt, Die Lehre Jesu, ²1901, und die kürzere, allgemein verständlich und sehr lebendig geschriebene Darstellung von P. Wernle, Jesus, 1916.

Zu den Einzelparagraphen (53—55) seien, da an den oben angeführten Stellen genügende Literaturangaben stehen, nur ein paar zum einführenden Verständnisse der Probleme wichtigere Arbeiten genannt. Zur Reichgottespredigt Jesu vgl. vor allem J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, ²1900, B. Duhm, Das kommende Reich Gottes, 1910 (eine kurze, sehr lesenswerte Schrift), und A. v. Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ, 1926. — Zur schwierigen Messiasfrage vgl. H. J. Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu, 1907, und die ebenfalls sehr gut orientierte Artikelreihe von P. W. Schmiedel „Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart", Prot. Monatshefte 1906. H. Gottsched, Der Menschensohn, 1908. Das Neueste: H. Wagner, Der Menschensohn, Neue Kirchl. Zeitschr. 1925. Wichtig ist auch und viel Literatur bietet Loofs (s. o.). Endlich G. P. Wetter, Der Sohn Gottes, 1916. — Zur Religion und Ethik Jesu vgl. noch die sehr lesenswerte Darstellung von K. Weidel, Jesu Persönlichkeit, ³1921, W. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu, ²1907; F. Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage, 1903; K. Karner, Der Vergeltungsgedanke in der Ethik Jesu, 1927. — Über den Schauplatz des Lebens Jesu, Land und Natur Palästinas, unterrichtet jetzt am besten G. Dalman, Orte und Wege Jesu, ³1924; freilich hindert die zu konservative

Stellung gegenüber den Evangelien manche geographische Erkenntnis. Eine wundervolle dichterische Schilderung Palästinas enthält Selma Lagerlöfs „Jerusalem". Dazu H. Guthe, Bibelatlas, ²1926, Palästina, ²1927, und J. Benzinger, Bilderatlas zur Bibelkunde, ²1912

II. Das apostolische Zeitalter

§ 57. Abgrenzung, Quellen, Chronologie des Urchristentums

1. Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter. Das Urchristentum ist die Zeit vom Tode Jesu bis etwa zur Mitte des 2. Jh. Es wird herkömmlicherweise in zwei Abschnitte zerlegt, in das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, und diese Gliederung hat auch ihre innere Berechtigung. Das apostolische Zeitalter reicht vom Tode Jesu bis zum Ende der ersten christlichen Generation. Es wird abgeschlossen durch den Tod der führenden Männer der ersten Jahrzehnte und durch den auch für die Geschichte des ältesten Christentums sehr einschneidenden jüdischen Aufstand. Mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 kann man die untere Grenze des Zeitraumes festlegen, und im Jahrzehnte davor sind Petrus, Paulus und der Herrenbruder Jakobus den Märtyrertod gestorben, vielleicht war bis dahin auch der Zebedäussohn Johannes nicht mehr am Leben, wenn er, wie alte Überlieferung sagt, wirklich „von den Juden" hingerichtet wurde (S. 122). — Die nachapostolische Zeit wird nach unten hin begrenzt durch das Aufkommen der großen gnostischen Sekten, weiter des Marcionitismus und, nicht zu lange danach, des Montanismus. In dem Zeitraum 150—200 etwa setzt die Ausbildung und Verfestigung der altkatholischen Kirche ein. Die Zeit des eigentlichen Urchristentums, also bis 150, ist ein ungemein wichtiger, ohne Frage der wichtigste Abschnitt in der Geschichte der ganzen christlichen Kirche; die Grundlagen für die folgende Entwicklung des Christentums sind hier gelegt worden: im Schrifttum, in Mission, Frömmigkeit, Sitte, Kultus, Dogma, Verfassung.

2. Die Quellen. Die Quellen für die Geschichte dieses Abschnittes sind einmal die im ntlichen Kanon gesammelten Schriften, von denen, wie wir schon sahen, die meisten noch dem 1. Jh. angehören, dann die übrigen Schriften der Zeit bis etwa 150, die wir oben schon kennen lernten: Apostolische Väter und einiges aus der Gruppe der apokryphen Evangelien, die Schriften der älteren Apologeten, vor allem Justins, weiter Nachrichten, die sich in verschiedenen kirchlichen und nichtkirchlichen Schriften des Altertums finden. Besonders wichtig sind allerlei Angaben, die Eusebius in seiner Kirchengeschichte nach und aus alten Quellen macht.

3. Die Chronologie des Urchristentums. Eine besonders schwierige Frage ist die nach der Chronologie des Urchristentums, vor allem nach der des apostolischen Zeitalters. Diese ist wesentlich Chrono-

logie des Paulus und hängt an einigen Angaben seiner Briefe und der Apgsch. Eine zuverlässige relative Chronologie für einige wichtige Ereignisse innerhalb der ersten Generation gibt vor allem Gal 1 16—2 1, nur daß in einem entscheidenden Punkte seine Aussage doppeldeutig ist und dadurch eine Differenz von 3 Jahren entstehen kann. Paulus war nach seiner Bekehrung, die hinter die Steinigung des Stephanus fällt, zunächst in Arabien, dann in Damaskus. Drei Jahre nach seiner Bekehrung ging er zu ganz kurzem, fünftägigem Aufenthalt nach Jerusalem, dann war er vierzehn (oder elf?) Jahre in Syrien und Kilikien tätig, um nach Ablauf dieser Zeit, mithin siebzehn (oder vierzehn?) Jahre nach seiner Bekehrung, mit Barnabas und Titus zum sogenannten Apostelkonzil nach Jerusalem zu gehen. Hier enden die chronologischen Angaben von Gal. Nach der Zusammenkunft in Jerusalem begann Paulus seine große Mission, deren Zeitdauer man nach Angaben seiner Briefe und der Apgsch herkömmlich, aber nicht sicher auf $6^1/_2$—7 Jahre ansetzt. Dann ging er, und zwar in einem Frühsommer, zur Zeit eines Pfingstfestes Apgsch 20 6 16, nach Jerusalem, wo er gefangen genommen wurde. Zwei Jahre war er in Cäsarea in Haft 24 27; als Festus an Felix Stelle Statthalter geworden war, appellierte Paulus an den Kaiser und trat als Gefangener noch im Spätsommer die Reise nach Rom an, das er aber erst im Frühjahr darauf erreichte; zwei Jahre war er in Rom gefangen 28 30. In den Rahmen dieses chronologischen Aufrisses von Pauli Leben läßt sich außer dem Apostelkonzil noch das eine und andere wichtige Ereignis aus der Geschichte der ersten Generation einfügen. Insonderheit ist das Stephanusmartyrium, an dem dann die Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde und die Gründung der antiochenischen hängt, mit der Bekehrung des Paulus verknüpft.

Große Schwierigkeiten macht nun aber die Bestimmung der absoluten Chronologie, d. h. die Beantwortung der Frage, in welche Jahre unserer Ära die oben aufgezählten Hauptereignisse im Leben des Paulus und der Urgemeinde fallen. Die Angabe Lk 3 1f., die eine ausdrückliche Beziehung zwischen der christlichen Geschichte und den Daten der Weltgeschichte herstellt, indem sie für das Auftreten des Täufers (und damit Jesu) unter anderem das 15. Jahr des Kaisers Tiberius (19. August 28—29) nennt, steht in den Lukasschriften und überhaupt im NT einzig da. Für das Leben des Paulus und damit überhaupt für die Chronologie des apostolischen Zeitalters, hat bis vor wenigen Jahren die Berechnung gewöhnlich den Übergang der Prokuratur Judäas von Felix an Festus zugrunde gelegt. Paulus hatte damals bereits zwei Jahre in Cäsarea gefangen gesessen, hat bald danach an den Kaiser appelliert und die Romreise angetreten. Leider ist dies wichtige Datum aus den Angaben der in Betracht kommenden Schriftsteller (Josephus Jüdischer Krieg, Tacitus Annalen, Eusebs Chronik) nicht einwandfrei zu errechnen gewesen. Die gewöhnliche Annahme war, daß der Amtswechsel im Jahre 60 stattfand, wobei aber auch 59 oder 61 in Betracht kamen; bei Annahme von 60 fiel dann unter Zugrunde-

legung der vorhin aufgezeigten, in vielen Einzelheiten freilich nicht sicheren relativen Chronologie die Bekehrung des Paulus 35, das Apostelkonzil 52, die große Mission des Paulus 52—58 usw. Dieser Berechnung stand eine andere (Blaß, O. Holtzmann, Harnack u. a.) gegenüber, die den Wechsel in der Prokuratur erheblich früher ansetzte, nämlich 56 (oder schon 55); dann war die Bekehrung des Paulus ins Jahr 30 oder 31 zu setzen, das Apostelkonzil 47—48 usw.

Bei dieser Sachlage war es sehr erwünscht, daß auch noch an einer anderen Stelle Licht auf die Chronologie des Paulus fiel. Als Paulus $1^1/_2$ Jahre in Korinth gepredigt hatte, wurde Gallio Prokonsul in Achaja Apgsch 18 uf. In Delphi hat sich nun eine Steininschrift gefunden, ein Brief des Kaisers Claudius an die Stadt Delphi, aus dem geschlossen werden kann, daß vermutlich im Sommer 51 (oder auch erst 52) Gallio sein Amt in Achaja antrat (was auf dem nur in Trümmern erhaltenen Steine steht, und wie es zu deuten ist, kann leicht bei Deißmann, Paulus ^{2}1925, S. 203—225, eingesehen werden). Nimmt man 51 an, so hat Paulus Korinth (eine Zeitlang später, aber) noch im Spätsommer 51 verlassen, er wird etwa ein Jahr danach in Ephesus angekommen sein, das er etwa nach $2^1/_2$ Jahren, Anfang 55, verlassen hat. Ein paar Monate darauf, um Pfingsten 55, traf er in Jerusalem ein und wurde dort gefangen genommen. Der Übergang der Prokuratur an Festus fällt dann 57; Frühjahr 58 kam Paulus in Rom an, wo er zwei Jahre, bis 60, gefangen war. Nach oben gerechnet, muß das Apostelkonzil etwa 49 fallen, die Bekehrung des Apostels 17 (oder 14?) Jahre früher, 31—32 (34—35?). Der Galliostein gibt also entgegen der früher üblichen Berechnung im ganzen denen recht, die die Chronologie des apostolischen Zeitalters nach oben hin verschoben hatten. Doch kann man auch die alte Ansetzung des Amtsantritts des Festus festhalten, für die mancherlei spricht, und annehmen, daß die drei Jahre, die dann für die Mission des Paulus in Kleinasien übrig bleiben, in den mehrfach ungenauen Angaben der Apgsch enthalten sind. So werden hier immer Unsicherheiten bestehen.

Noch ein oder das andere Datum der urchristlichen Chronologie kann mit Hilfe profangeschichtlicher Quellen annähernd festgelegt werden. So müssen die Apgsch 12 erwähnten Ereignisse in eines der Jahre 41—44 fallen, weil nur in dieser kurzen Zeit Herodes Agrippa I. König von Judäa war (vgl. oben S. 161). Weiter wissen wir durch Tacitus, daß die Christenverfolgung des Nero 64 stattfand, in ihr hat wohl Petrus, vielleicht auch Paulus den Märtyrertod gefunden. Aus Josephus (Jüd. Krieg XX 9 1 § 200), auch aus der Chronik des Eusebius wissen wir, daß 61 oder 62, ehe der Prokurator Albinus sein Amt antrat, Jakobus, der Herrenbruder, hingerichtet wurde. Und ehe im Jahre 66 der jüdische Aufstand ausbrach, floh die Christengemeinde Jerusalems nach Pella.

Für die Ereignisse der nachapostolischen Zeit haben wir keinen so bequemen Maßstab der relativen Chronologie, wie ihn die

Angaben von Gal 1f. und Apgsch bieten. Sehr wenig wissen wir aus der Zeit der drei Flavier 69—96. Doch sagt uns die Überlieferung, daß Domitian in seinem 15. Jahre (95) die Gemeinde zu Rom verfolgte. Durch diese römische Christenverfolgung Domitians ist die Entstehungszeit des sehr wichtigen 1 Clem festzulegen (S. 96 f.). Für die Zeit Trajans ist das Datum des Pliniusbriefes und des Reskriptes Trajans, die Christen betreffend (vgl. § 72), zu bestimmen: Plinius war 111—112 oder 112 bis 113 Prokonsul von Bithynia-Pontus, und während seiner Statthalterschaft fand dieser Briefwechsel statt. Nach altkirchlicher Überlieferung wurde im 10. Jahre Trajans Symeon, Sohn des Klopas, gekreuzigt, und in die zweite Hälfte seiner Regierung fällt wohl das Martyrium des Ignatius (S. 97). Unter Hadrian fand 132—135 der Barkochbaaufstand statt, und 123—124 oder 124—125 ist das Reskript dieses Kaisers an Minutius Fundanus festzusetzen, das den Christen Rechtsschutz gewährte (§ 72). Das sind ein paar Daten aus der äußeren Geschichte der Gemeinden, weniger wissen wir noch von der inneren. Hinsichtlich der Zeitansätze der wichtigsten Literaturwerke des nachapostolischen Zeitalters bleiben unsere Ansätze, wie oben (§§ 21—29) gezeigt, um Jahrzehnte schwankend; nicht einmal eine so wichtige Schriftengruppe wie das vierte Evangelium und die Johannesbriefe können wir aufs Jahr festlegen.

Es fehlen eben in der Geschichte der 2. und 3. christlichen Generation die großen Männer, wie Paulus einer war, deren Taten und Schicksale sich der Mit- und Nachwelt einprägten. Die führenden Männer, die wir dem Namen nach kennen, sind Bischöfe gewesen; die Bischofslisten, die uns Eusebius in der Kirchengeschichte und der Chronik für die vier großen Gemeinden Jerusalem, Antiochia, Alexandria und Rom aufbewahrt hat, geben aber nur Namen und Zahlen, mit denen wir keine Anschauung verbinden, und sind für die ersten Generationen völlig unsicher, oft unhaltbar. Von den wenigen, über die wir etwas Genaueres wissen, ist der eben genannte Ignatius der bedeutendste. Bei seinem jüngeren Zeitgenossen Polykarp von Smyrna kann durch die Angaben des Martyriums wenigstens Todesjahr und Geburtsjahr festgelegt werden. Polykarp starb 86jährig im Jahre 155, also muß er 69 geboren sein.

Erstes Kapitel: Die Urgemeinde

§ 58. Die Grundlegung

1. Die Auferstehung Jesu. Die Geschichte des apostolischen Zeitalters, und damit die der christlichen Kirche überhaupt, beginnt mit einem grundlegenden Erlebnis der Jünger, das ihnen Jesus als den Auferstandenen und Lebendigen wies. Die Jünger hatten nach dem Tode Jesu Jerusalem verlassen und waren nach Galiläa geflohen. Das zeigt die ältere Überlieferung, wie sie bei Mk und Mt vorliegt, sehr deutlich, vgl. schon Mk 15 40f.: Jesus am Kreuze allein, nur die Frauen von ferne stehend; dann Mk 14 27 = Mt 26 31; Mk 14 28 = Mt 26 32;

Mk 16 7 = Mt 28 7 10 16ff. Mk, dessen ursprünglicher Schluß uns leider nicht mehr erhalten ist, hat nur von Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa gewußt, und auch bei Mt erscheint Jesus wohl am Grabe den beiden Marien, den Jüngern aber zeigt er sich nur in Galiläa. Galiläa als Aufenthaltsort der Jünger ist weiter am Schlusse des Bruchstückes von Ev Petr deutlich erkennbar und ebenso in Joh 21 (gegenüber 20). Dagegen ist dieser galiläische Aufenthalt bei Lk ganz sicher absichtlich gestrichen (vgl. 24 7 mit Mk 16 7 und Mt 28 7 und besonders Lk 24 49) und auch Joh 20 nicht berichtet. Zwischen den beiden Überlieferungen, die nicht miteinander vereint werden können, muß die Entscheidung getroffen werden. Sie fällt unzweifelhaft zugunsten von Mk—Mt aus; wenn wir die schon oben angeführten Stellen berücksichtigen, die von der Verlassenheit Jesu, von Flucht und Zerstreuung der Jünger berichten, müssen wir sagen: die Jünger sind nach Galiläa geflohen.

In Galiläa erschien ihnen der Auferstandene. Den ältesten Bericht über diese Erscheinungen haben wir 1 Kor 15 5–8; mit diesen Angaben des Paulus stimmen die der Evangelien zum Teil überein, zum Teil weichen sie von ihm (und, wie bekannt, auch sehr stark voneinander) ab. Bei einer Reihe von Zügen läßt sich die Apologetik und die Legende ohne Mühe erkennen. Aber auch aus dem Grunde müssen die Berichte der Evangelien hinter dem des Paulus zurückstehen, weil Paulus ganz ausdrücklich eine der urapostolischen Überlieferung entsprechende Reihe gibt und eine möglichst vollständige. Er zählt sechs Erscheinungen des Auferstandenen auf, die so in keinem Evangelium stehen: Petrus, die Zwölf, mehr als fünfhundert Brüder auf einmal, Jakobus (der Herrenbruder), alle Apostel, endlich Paulus selber — diese Männer und in dieser Reihenfolge — haben den Herrn gesehen.

Viele schwere Fragen erheben sich den leider so kurzen Worten des Paulus gegenüber, Fragen, die wir nur ganz ungenügend zu lösen vermögen. Ich will sie wenigstens andeuten: Wo haben die Erscheinungen stattgefunden? — Wer sind die mehr als fünfhundert gewesen, wie kam dieser weite Kreis zusammen, und wer sind „die Apostel alle"? — Über welchen Zeitraum verteilen sich die fünf ersten Erscheinungen? Sind sie unmittelbar nach einander gedacht, oder liegen wie bei der des Paulus Jahre oder wenigstens Monate zwischen einzelnen von ihnen? — Wie war das beschaffen, was die Jünger sahen: Licht, Glanz, Gestalt? War es die ihnen vertraute Gestalt Jesu, nur von verklärenden Strahlen umflossen, oder war es die Gestalt des himmlischen Christus, wie sie etwa der Seher Apok 1 13–16 zeichnet (vgl. auch Ev Petr 39f.)? Und hörten sie etwas, eine Stimme, die ihnen einen Auftrag gab? — Das sind Fragen, auf die wir zum Teil keine Antwort wissen. Von ungemeinem Werte wäre es uns, wenn wir eine ausführliche Beschreibung der Christophanie hätten, wie etwa der Theophanie von Jes 6. So wie die Überlieferung beschaffen ist, können wir nur vermuten, daß Paulus voraussetzt, die Erscheinungen, die vor ihm stattfanden, seien der gleichartig gewesen, die er selber hatte. Wie der himmlische, auf-

erstandene Christus nach Paulus aussieht, darüber geben die Aussagen, die der Apostel über sein Erlebnis in Gal 1 16 1 Kor 9 1 und 2 Kor 4 6 macht, sowie die Vorstellungen, die er über die Beschaffenheit der himmlischen Leiber hat, Auskunft: Strahlenglanz, Lichtmaterie (δόξα), pneumatisches, unvergängliches Wesen eignet ihnen; Fleisch und Blut, irdische Erscheinung ist von den Himmelswesen abgetan, denn Fleisch und Blut können Gottes Reich nicht erben (vgl. vor allem 1 Kor 15).

Mit großer Entschiedenheit drängt sich dann weiter die Frage nach dem eigentlichen Kern der Erscheinung auf. War es wirklich der auferstandene Jesus, eine Gestalt der himmlischen Welt, die ihnen erschien? Oder hatten sie nur ein besonderes, über das Alltägliche hinausgehendes Erlebnis, eine Vision von der Art, wie sie die Geschichte der Religionen in vielen Beispielen und zum Teil mit ungeheuren Folgen kennt? Diese Frage wird jeder Theologe, auch der jüngste, sich mit großem Ernste vorlegen müssen. Rein historisch ist sie nicht zu lösen; ihre Beantwortung wird abhängen von dem Weltbilde dessen, der sie sich stellt. Daß die Anschauung, wir hätten es bei den Christuserscheinungen mit Visionen zu tun, wohlbegründet ist, ist unleugbar; stellt doch Paulus die Erscheinungen des Auferstandenen für die Jünger in eine Reihe mit seinem eigenen Erlebnis von Damaskus 1 Kor 15 1–11 und gebraucht er doch für dieses wie für sein sicher visionäres Entrücktwerden in das Paradies und den dritten Himmel dieselben Benennungen „Offenbarungen" und „Gesichte" 2 Kor 12 2ff. Daß bei dieser Annahme, die in der neueren Theologie weit verbreitet ist, eine sehr ernste sittliche und religiöse Wertung des Ostererlebnisses möglich ist, ist unbestreitbar. Schöne, klare Worte hat zu dieser Frage J. Weiß gesprochen (in seinem Urchristentum, 1917, S. 20—22). Die Auferstehungserzählungen lediglich aus Übertragung mythologischer Motive auf Jesus zu erklären, geht dem Bericht des Paulus gegenüber nicht an. Und der neueste Versuch, den Spiritismus und die mediumale Veranlagung des Petrus heranzuziehen, mag zwar sehr zeitgemäß sein, führt uns aber nur in das Meer des Schwindels moderner Goëten statt antiker hinein (R. A. Hoffmann, Das Geheimnis der Auferstehung Jesu, 1921).

Die Bedeutung der Auferstehung für die Jünger war ungeheuer. Ihr Erlebnis hat sie aus der tiefen Niedergeschlagenheit herausgerissen, in die sie, trotz echter Leidensankündigungen ihres Meisters, versunken waren, hat die Tatkraft ihrer gebundenen Seelen freigemacht, hat ihnen die Entschlossenheit gegeben, die Verkündigung von ihrem Herrn aufzunehmen, und zwar dort, wo seine eigene Tätigkeit zum gewaltsamen Abschluß gekommen war, in Jerusalem, wohin vielleicht auch Worte, die dem einen oder anderen, etwa dem Petrus selber, in der Vision hörbar wurden, hinwiesen. So ist Ostern ohne Zweifel der Geburtstag des Christentums geworden.

2. Die Anfänge der apostolischen Predigt: die Quellen. Unsere Quellen für die nach dem ersten Ostern einsetzende Geschichte des Christentums innerhalb des jüdischen Volkstums sind leider spärlich. Wir

vermögen von dem Judenchristentum der ersten Generation nur wenig zu erkennen. Was die Apostelgeschichte in ihren ersten zwölf Kapiteln bietet, ist sicher das beste Wissen, das die Kirche am Ende des 1. Jh. von ihren Anfängen besaß; aber gerade für die Geschichte des vorpaulinischen Christentums gibt das Buch nicht mehr als einige Einzelberichte, die sie dann durch allgemein gehaltene, idealisierende Verbindungsstücke miteinander verknüpft. Der Goldglanz der Legende legt sich in ihr sehr stark über die ursprünglichen Farben des Gemäldes. Diese Eigenart des lukanischen Berichtes in Apgsch 1—12 ist ziemlich allgemein zugegeben. Hinzu kommt, daß er nur wenige Ereignisse aus einem Zeitraume von rund zwölf Jahren heraushebt. Zu den Nachrichten der Apgsch treten einige Angaben der Paulusbriefe. Endlich sind die synoptischen Evangelien, genauer und besser vielleicht ausgedrückt, die Quellen, die den Synoptikern zugrunde liegen — also die Redequelle und die Hauptmenge des Mk-Stoffes — für die Erforschung des ältesten vorpaulinischen Christentums wichtig. Diese Überlieferung von Jesus ist durch die Vermittlung der alten judenchristlichen Gemeinschaft hindurchgegangen und zeigt ihre Art in der Auswahl wie in der Bearbeitung dessen, was geboten wird.

3. Pfingsten. Nachdem die Jünger Jesu in Galiläa ihren Herrn gesehen hatten, begaben sie sich nach Jerusalem zurück. Nach der Darstellung der Apgsch 2 1–13 erfuhren sie am Pfingstfeste die Geistesausgießung. Auch dies Erlebnis ist, sobald man den Bericht der Apgsch genauer betrachtet, für uns ins Dämmerlicht der Legende gehüllt. Doch sieht man noch, daß der ursprüngliche Bericht nicht von einem Reden der Jünger in verschiedenen Sprachen erzählte, sondern vom Ausbruch des „Zungenredens" (1 Kor 12 u. 14), d. h. eines Ausstoßens unzusammenhängender Laute und Worte in der Ekstase, wobei der Sprechende auf den Unbeteiligten den Eindruck eines Trunkenen (2 13) machte. Erst spätere Darstellung hat aus dem Zungenreden ein Reden in fremden Sprachen gemacht und hat so in einer sinnvollen Umwandlung das Pfingsterlebnis zum Ausdruck der weltweiten Bestimmung des Christentums — für alle Völker und Zungen — umgeschaffen. Jüdische Legende, die wir bei Philo und den Rabbinen noch deutlich erkennen, hat die Vorlage abgegeben: sie erzählte Entsprechendes von der Gesetzesverkündigung auf dem Sinai. Daß bald nach dem Tode Jesu die Begabung mit dem Geiste sich in der Urgemeinde zeigte, beweist auch Joh 20 22, nur daß dort diese Begabung gleich nach dem Tode Jesu durch eine Erscheinung des Auferstandenen vermittelt wird, ein Bericht, der offenbar von der Pfingsterzählung der Apgsch nichts weiß.

4. Die Gemeinde von Jerusalem. In Jerusalem traten die Jünger Jesu mit der Verkündigung hervor, daß ihr Herr auferstanden und daß er deswegen nun doch, trotz seines Todes, der Messias sei, den Gott seinem Volke bestimmt habe. Diese Verkündigung wird freilich meist nicht in der breiten Öffentlichkeit erfolgt sein, wie es die Apgsch schildert. Sondern die Ausbreitung des Christentums ging von den kleinen Gemeinschaften

aus, die sich in einzelnen Häusern zusammentaten; von „Ohr zu Ohr" (Mt 10 27 Q) ging meist die Predigt, von Mann zu Mann schritt die Bewegung fort. In Jerusalem selber müssen die Jünger gleich mit ihrer Anfangspredigt einen großen Erfolg gehabt haben, hier in der Hauptstadt entstand eine Gemeinde, die Muttergemeinde des palästinischen Christentums, ja des Christentums überhaupt. Längere Zeit, Jahrzehnte hindurch, war Jerusalem der Ort, an dem die hervorragendsten Glieder des Urkreises sich gewöhnlich aufhielten. Das geht aus der Apgsch (15 21 18 Jakobus) und aus Andeutungen bei Paulus hervor Gal 1 17f. 2 1–10. So kam das Christentum aus der unbedeutenden Nordprovinz Galiläa in die Landeshauptstadt, in eine auch nach nichtjüdischem Zeugnis famosa urbs (Tacitus Hist. V 2), die für die weitzerstreute Judenschaft im Reiche und außerhalb des Reiches die heilige Stadt und der Mittelpunkt der Welt war. Sehr viele Juden, Proselyten und „Gottesfürchtige" aus allen Ländern des Westens und Ostens strömten dort zusammen. Das Christentum, das in seinen Anfängen hier Fuß faßte, begann das zu werden, was es späterhin lange Zeit hindurch blieb, eine Stadtreligion. Von Gemeinden in Galiläa, der Heimat des neuen Glaubens, hören wir nichts, obwohl solche ohne Zweifel bestanden haben; nur einmal in der Apgsch in einer sehr schematischen Aufzählung 9 31 wird Galiläa erwähnt, sonst kommt es außerhalb der evangelischen Geschichte nicht vor. Nach den großen Katastrophen des Judentums unter Vespasian und Hadrian wurde Galiläa ein Hauptsitz pharisäischer Schriftgelehrsamkeit.

5. Mission außerhalb Jerusalems. Antiochia. Von Jerusalem aus drang die Verkündigung rasch in das umgebende Land hinaus, in die Landschaft Judäa und nach Samarien, besonders in die Städte der Küstenniederung von Asdod bis Cäsarea Apgsch 8 5 40. Paulus spricht von „Gemeinden Judäas" (Gal 1 22; noch ehe er selbst bekehrt war, hatte das Christentum Damaskus erreicht Apgsch 9 2, vgl. auch Gal 1 17 und sicher nicht viel später, in der Zeit nach der Stephanusverfolgung, Cypern, Phönizien und die große und wichtige Weltstadt Antiochia. Hellenisten, die aus Jerusalem geflohen waren, wurden die Träger der Verkündigung Apgsch 11 19–21. In Antiochia, der Hauptstadt Syriens, entstand die erste aus Juden und Christen gemischte Gemeinde, die der Ausgangspunkt weiterer sehr wichtiger Entwicklung ward. Barnabas, Paulus und andere Hellenisten traten in die Arbeit ein, die sich hier auftat, die eigentliche Heidenmission nahm von hier ihren Ausgang, hatte auch lange Zeit hier ihren Rückhalt. So setzte in Antiochia ein zweiter Ring in der Geschichte des ältesten Christentums an, dessen weitere Ausdehnung wir später verfolgen werden.

Von den Geschicken des älteren Kreises, von der Mission der Urapostel oder anderer Glieder der Jerusalemer Gemeinde unter den eigenen Volksgenossen hören wir von da an wenig mehr, weil in der Apgsch, unserer Hauptquelle, von Kap. 13 ab die Heidenmission und vor allem die Gestalt ihres Hauptträgers Paulus alles andere in den Hinter-

grund drängt. Doch fehlen keineswegs die Anzeichen dafür, daß die Ausdehnungskraft jener ältesten judenchristlichen Kreise ganz und gar nicht nach den ersten Jahren erlahmte. Von der Art dieser Mission gibt die Aussendungsrede Mt 10 auf Grund echter Jesusworte und späterer Übermalung ein anschauliches Bild. In der Apgsch wird die Zahl der gläubig gewordenen, aber noch streng am Gesetz festhaltenden Judenchristen Jerusalems und Palästinas für die Zeit, da Paulus zum letzten Male nach Jerusalem kam, mit „vielen Zehntausenden" angegeben 21 20. Paulus selber sagt, daß „die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn" als Wanderprediger umherzogen 1 Kor 9 5, und in Korinth gab es eine Partei, die sich nach Kephas nannte 1 Kor 1 12; auch sind dem Paulus und seiner Mission Judenchristen der strengen Richtung nicht nur nach Antiochia, sondern auch nach Galatien und Korinth nachgedrungen; endlich bestand zu Rom am Ende der fünfziger Jahre, als Paulus seinen Brief dorthin schrieb, bereits eine Christengemeinde, in der ein bedeutender Bruchteil geborene Juden waren und deren Anfänge bestimmt im Judenquartiere der Hauptstadt gelegen hatten. Sicher ist noch vor Ausbruch der neronischen Christenverfolgung Petrus selber, ein Haupt des Urkreises, nach Rom gekommen. Das alles sind Anzeichen dafür, daß das alte vorpaulinische Christentum bis in die Zeiten des Aufstandes der Juden unter Vespasian seine Werbekraft nicht einbüßte.

§ 59. Die Urgemeinde und das jüdische Volk

1. Die Stephanusverfolgung. In der Form einer jüdischen Sekte, wie es deren eine Anzahl gab, hat das früheste Christentum begonnen, aber mit der Gewißheit und dem Anspruch, das wahre Volk Israel, das heilige Gottesvolk, der קְהַל יהוה, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ zu sein, oder sein heiliger Kern, die κλητοί und ἐκλεκτοί. Alle diese Ehrennamen des jüdischen Volkes im Geiste und Mund seiner Frommen nahmen die Christen für sich in Anspruch. Sie lebten in den Sitten und Gebräuchen, wie sie das Gesetz vorschrieb, und hielten sich zu den Synagogen. Ihr religiöses Eigenleben führten sie in besonderen Zusammenkünften, die in den Häusern stattfanden. Das Bild der großen öffentlichen Verkündigung, wie es die Apgsch in ihren ersten Kapiteln entwirft, und weiter des gemeinsamen Lebens vor den Augen des die Christen mit heiliger Scheu betrachtenden Volkes ist unzutreffend. In kleinen Kreisen und in der Verborgenheit haben die ersten Christen gelebt, und in dieser Zurückgezogenheit sind sie eine Zeitlang ungestört geblieben, besonders da sie in ihrem Lebenswandel, nämlich in der Befolgung des Gesetzes, keinen Anstoß gaben. Und diese wurde bei den palästinischen Judenchristen, soweit wir ihr Dasein verfolgen können, niemals in Frage gestellt. Wenn auf die Angaben Hegesipps (bei Euseb, Kirchengesch. II 23 4–7) Verlaß ist, dann ist ein Mann wie der Herrenbruder Jakobus Zeit seines Lebens ein Muster besonderer Gesetzestreue und asketischer Lebensführung

gewesen. Daß Pharisäer über seine Hinrichtung ungehalten waren, bezeugt Josephus (Altert. XX 9 1).

Der Friede zwischen der Gemeinde und dem übrigen, von den Pharisäern geführten Volke war aber doch nicht von langer Dauer. Er wurde wohl schon bald nach dem Tode Jesu durch eine Zeit der Verfolgung unterbrochen. Ihr Ausbruch hängt zusammen mit dem Auftreten und dem Prozesse des Stephanus. Schon von Anfang an müssen sich in der Gemeinde zu Jerusalem Hellenisten befunden haben (vgl. über ihre Besonderheit oben S. 183—188); das zeigt in guter Überlieferung der Eingang von Apgsch 6. Unter ihnen trat bald hervor Stephanus, ein Vertrauensmann und Vorsteher (Armenpfleger) des hellenistischen Teiles der Jerusalemer Gemeinde 6 5. Er kam mit Gliedern einiger Hellenistensynagogen zu Jerusalem in Streit 6 9. Sie waren seine früheren Genossen und mögen ihm seinen Glauben an Jesus vorgehalten haben, oder er mag selber im Angriff vorgegangen sein und versucht haben, sie zu gewinnen. Im Verlaufe des Streites tat Stephanus Äußerungen, um derentwillen seine Gegner ihn vor das Synedrium brachten. Die Anklage gegen ihn lautete, er habe behauptet, Jesus der Nazaräer werde den Tempel zerstören und die Sitten ändern, die Moses dem Volke gegeben habe 6 13f. Stephanus hat sicher an ein Wort angeknüpft, durch das Jesus den Untergang des Tempels weissagte, eine Prophezeiung, die auch im Todesprozesse Jesu zur Verhandlung kam Mk 14 58. Nach der Darstellung der Apgsch hielt der angeklagte Stephanus eine Rede, in der er nicht nur dem Volke seinen steten Undank gegen Gottes Wohltaten vorhielt, sondern auch Tempel und Tempelkult schroff verwarf und das gegenwärtige Geschlecht, seine Ankläger und Richter, als würdig ihrer prophetenmordenden Ahnen bezeichnete. Seine Worte, weit davon entfernt, eine Rechtfertigung oder Entschuldigung zu bringen, bestätigten die Anklage. Namentlich ihr Abschluß wurde von den Gegnern als Lästerung empfunden; ohne Fortsetzung des Prozeßverfahrens, ohne Spruch und Urteil wurde Stephanus im Volksauflaufe gesteinigt 7 58—60.

Sein Auftreten und sein Tod müssen für die innere Entwicklung der Gemeinde wichtig gewesen sein. Denn der Riß, der zwischen den Christen und der übrigen Volksgemeinschaft bestand, muß dadurch vertieft worden sein. Freilich waren die meisten in der Gemeinde, besonders die Hebräer, keineswegs geneigt, die Kritik des Stephanus am Tempel und am Gesetz mitzumachen oder auch nur zu dulden. Aber die Frage nach Kult und Gesetz ist von diesem Hellenisten nach dem Tode Jesu zum erstenmal wieder aufgeworfen und bereits lange vor der paulinischen Kritik des ganzen Gesetzwesens in einem entschieden verneinenden Sinne gelöst worden.

Schwerer und spürbarer waren die äußeren Folgen. Von den Volksführern, besonders von den Pharisäern, wurde erkannt, daß innerhalb der jungen, bisher ziemlich stillen Gemeinschaft der alte, gefährliche Jesusgeist weiterlebte. Darum schritt man gegen die Christen ein, sie

wurden unterdrückt und in die Winkel gejagt, auch zum Teil aus Jerusalem vertrieben. Von dieser Verfolgung berichtet nicht nur die Apgsch 8 1 3 9 1f. 11 19, sondern auch Paulus, der tätig daran teilnahm Gal 1 13 1 Kor 15 9. Daß die Verfolgung blutig war, ist (trotz Apgsch 22 4) nicht anzunehmen, denn das Synedrium besaß die Schwertgewalt nicht; die Hinrichtungen hätten nur von den Römern vorgenommen werden können. Auch weiß die Überlieferung nichts von Martyrien nach des Stephanus Tode zu berichten. Verhaftung, Drohung, Geißelung haben die Jünger Jesu zu erdulden gehabt. Betroffen wurden wohl vor allem die Hellenisten, die Gesinnungsgenossen des Stephanus; sie verließen rasch den gefährlichen Boden Jerusalems Apgsch 8 4 11 19. Die Verfolgung ging anscheinend auch über andere Gemeinden außerhalb Jerusalems, nach Apgsch 9 2 wollte Saulus sogar in Damaskus den Christen nachspüren. Wie lange die Zeit der Bedrückung dauerte, ist nicht zu sagen, sehr rasch ist die Ruhe wohl nicht wieder zurückgekehrt. Doch berichtet die Apgsch für einen Zeitraum, der um die erste Jerusalemreise des Paulus, drei Jahre nach seiner Bekehrung (also spätestens 35), liegt, daß die Gemeinden in ganz Palästina wieder Frieden hatten.

2. Martyrium des Zebedäussohnes Jakobus. Einen zweiten Ausbruch jüdischen Verfolgungseifers erlebten die Christen zu Beginn der 40er Jahre. Er war aber anscheinend auf Jerusalem beschränkt und traf nur die Spitzen der Gemeinde dort. Herodes Agrippa I., der 41—44 König der Juden war (vgl. über ihn S. 181), wollte sich durch Bedrückung der Christen bei den Juden beliebt machen. Er legte Hand an einige Glieder der Gemeinde, um ihnen Böses anzutun, und richtete Jakobus, den Bruder des Johannes, mit dem Schwerte hin, berichtet die Apgsch 12 1f. Sie erzählt weiter von seiner Absicht, auch Petrus zu töten, der mit knapper Not (nach ihrem Berichte durch ein göttliches Wunder) entkam.

Über ein weiteres Martyrium, das möglicherweise in dieser Zeit stattfand und über das schon viel verhandelt worden ist, wissen wir wenig Bescheid. Es betrifft den Zebedäussohn Johannes, den Bruder des Jakobus, der nach einer Nachricht des Papias wie sein Bruder „von den Juden umgebracht wurde"; eine Angabe, zu der auch einige andere Beobachtungen gut passen würden (vgl. S. 122).

3. Martyrium des Herrenbruders Jakobus. Nach dem Tode Agrippas scheint die Gemeinde längere Zeit Ruhe gehabt zu haben. Die Römer nahmen das Land wieder in unmittelbare Verwaltung; sie werden schwerlich geneigt gewesen sein, Streitigkeiten über „Lehre und Namen und das Gesetz" nachzugehen. Zudem scheint gerade im 5. und 7. Jahrzehnt des 1. Jh. die gesetzesstrenge Richtung innerhalb der Jerusalemer Gemeinde, von Jakobus geführt, stark hervorgetreten zu sein, was die Spannung zwischen der Gemeinde und den Juden verminderte, die ohnehin in diesen letzten Jahren vor dem Aufstande durch allerlei schwere Erschütterungen anders beschäftigt waren. Durch zwei Jahrzehnte etwa vom Tode Agrippas bis zum Anfang der 60er Jahre hören wir

nichts mehr von einer Verfolgung. Erst im Jahre 61 oder 62 — das genaue Datum steht nicht fest — fiel der Herrenbruder Jakobus, der anerkannte Führer der Gemeinde zu Jerusalem und des Judenchristentums überhaupt. Quelle über dies Martyrium ist Josephus, Altert. XX 9 1, § 197—203 (vgl. aber auch den freilich sehr legendären Bericht Hegesipps bei Eusebius, Kirchengesch. II 23). Festus, der Prokurator, war im Amte gestorben, sein Nachfolger, Albinus, noch nicht eingetroffen. Die Zwischenzeit benutzte der Hoheprieſter Anan, den Agrippa II., der Sohn des eben erwähnten Agrippa (vgl. oben S. 182), eingesetzt hatte, ein Sadduzäer „von heftiger und verwegener Gemütsart", und brachte Jakobus, „den Bruder Jesu, der Christus genannt wird" (einzige Erwähnung Jesu und des Christentums in den Schriften des Josephus!), und noch einige andere vor das Synedrium, ließ sie wegen Gesetzesübertretung anklagen und durch Steinigung hinrichten. Das Vorgehen des Hohenpriesters versetzte aber die Juden in Aufregung, die Pharisäer insonderheit waren erbittert und klagten bei Agrippa und dem bereits in Alexandria weilenden Albinus. Anan wurde vom Tetrarchen schleunigst abgesetzt.

4. Die Flucht nach Pella. In die bösen Jahre des Aufstandes wurden die Christen nicht mit verwickelt. Die Gemeinde von Jerusalem wanderte, ehe er losbrach, also wohl 66 nach Pella, jenseits des Jordans in Peräa, aus. Wie Eusebius, der die Nachricht bringt (Kirchengesch. III 5 3), weiter hinzufügt, geschah dies auf einen Orakelspruch, also eine Prophetie hin, die den Führern der Gemeinde zuteil wurde. Wahrscheinlich sind damals auch Christen aus anderen Städten und Flecken des Landes über den Jordan geflohen. Damit hat sich die Gemeinde auch äußerlich von der großen Menge der Volksgenossen losgesagt und den Boden Jerusalems, an dem sie bisher trotz mancher Verfolgung und Anfechtung festhielt, verlassen. Sie blieb dadurch vor den schweren Schlägen des Römerkrieges bewahrt; aber sie hat damit auch die Führerstellung aufgeben müssen, die sie in der ersten Generation innehatte, und die auch von Paulus und den Heidengemeinden anerkannt wurde. Die Judenchristen, die zum guten Teile in Peräa wohnen blieben, und von dort sich weiter in den Gebieten jenseits des Jordans verbreiteten, zum Teil nach 70 wieder in das zerstörte Jerusalem zurückkehrten, waren nicht mehr „der heilige Stamm des echten Ölbaumes", auf den das Heidenchristentum nur als „Wildschößling aufgepfropft" worden war, waren nicht mehr die, die mit ihrem geistlichen Besitz die Heiden bereichert hatten, um als schuldigen Tribut von den jungen Gemeinden der paulinischen Mission Geld und Unterstützung empfangen zu können Röm 11 17–24 15 27, sondern nur noch ein immer mehr zurücktretender Teil einer das ganze Römerreich entschlossen durchdringenden Bewegung.

§ 60. Das innere Leben der Gemeinde

1. Die Liebestätigkeit. Über das innere Leben der Gemeinde sind wir leider noch schlechter orientiert als über ihre äußeren Geschicke. In der Anschauung der Apgsch steht die jerusalemische Gemeinde da als ein in sich festgeschlossener Kreis, in dem ein enthusiastisches Leben in Gott und Gütergemeinschaft herrschten 2 44 4 32. Diese Angaben sind sicher idealisiert und in ihrer Allgemeinheit nicht zu halten. Es widersprechen ihnen auch bestimmte Einzelnachrichten, die die Apgsch gibt: so wenn sie 4 36f. das opferwillige Verhalten des Barnabas besonders hervorhebt, oder wenn es in der Geschichte von Ananias und Sapphira 5 4 heißt: „Konntest du es nicht unverkauft lassen und warst du nicht auch nach dem Verkaufe Herr über dein Eigentum". Auch setzt die Lage von 6 1–6 nicht Gütergemeinschaft, sondern Armenpflege und damit Unterschiede im Besitze voraus. Große Liebestätigkeit in der Gemeinde, allgemeine Freudigkeit, wenn nicht den Besitz, so doch den Ertrag des Besitzes und das durch Arbeit Erworbene für die Gemeinschaft herzugeben, so daß alle immer zu leben haben, endlich in einzelnen Fällen, wie dem des Barnabas 4 37, ein heroisches Handeln, das auf den eigenen Besitz verzichtet (1 Kor 13 3!) — das sind wohl die bestimmten Einzelzüge, die zu der Allgemeinbeschreibung der Apgsch die Veranlassung gegeben haben. In der Erwartung des nahen Endes hat man gern und reichlich geschenkt, was man irgend entbehren konnte, und das jeweils Einkommende zur Verfügung der Gemeinschaft gehalten. Die Folge dieses Verfahrens war eine rasche Verarmung der Gemeinde zu Jerusalem, wovon Paulus und die Geldsammlung der Heidengemeinden für Jerusalem Zeugnis ablegen Gal 2 10 1 Kor 16 1–4 2 Kor 8f. Röm 15 26f. Auch in den synoptischen Evangelien, deren Stoff durch die Urkreise überliefert worden ist, gibt es eine Anzahl von Worten, die zeigen, daß die Gemeinde wesentlich aus Armen bestand, daß der beste Gebrauch des Besitzes war, Almosen zu geben, und daß eine großartige, gläubige Gleichgültigkeit gegenüber dem Erwerb und überhaupt dem Wirtschaftsleben herrschte: Gott wird für alles sorgen. Diese Klänge hat man aus der Predigt Jesu herausgehört, und sie hat man weitertönen lassen.

2. Das innere Leben der Gemeinde. Die Wortversammlung. Das brüderliche enge gemeinsame Leben, das die alte Gemeinde umschloß, wird uns noch auf anderen Linien ein wenig sichtbar.

Die Hausgemeinde, die Versammlung κατ' οἶκον die uns auch später auf heidenchristlichem Boden erkennbar wird, ist wohl von Anfang an die Form der Zusammenkunft bei der neuen Gemeinschaft gewesen, vgl. Apgsch 1 13 12 12, auch 2 2 46 5 42, und Mt 10 11–13. Von eigenen Synagogen hören wir nichts, sie sind undenkbar. Über das Einzelne dieser ältesten christlichen Versammlungen wissen wir freilich außerordentlich wenig. Aus der Apgsch gewinnen wir den Eindruck, daß die Christen möglichst oft, ja täglich, zusammenkamen 2 46, daß sie über-

haupt wie eine Familie lebten. In der noch jungen Bewegung, in der die sich bildenden Kreise klein waren, und in der das Gefühl der Gemeinsamkeit sehr stark war, werden uns diese häufigen Zusammenkünfte nicht unwahrscheinlich vorkommen. Doch mag schon früh ein Tag besonders ausgezeichnet worden sein: das war nicht der Sabbat, der seine Eigenart durch die Ausübung der jüdischen Frömmigkeit hatte, an der die Gemeinde teilnahm, sondern der Sonntag, der Auferstehungstag des Herrn, die μία σαββάτου, die bei Paulus und in seinen Gemeinden noch mit diesem jüdischen Ausdruck bezeichnet wird 1 Kor 16 2 Apgsch 20 7.

In den Zusammenkünften der Christen hat ein Teil der Erbauung auf dem Worte gestanden, ein anderer kam in der Pflege gemeinsamer Mahlzeiten zum Ausdruck. In den Wortversammlungen muß einmal die Erinnerung an den Herrn, an seine Taten, vor allem seine Worte irgendwie — das Nähere ist uns ganz verschlossen — gepflegt worden sein. Die mündliche Überlieferung der Herrenworte war in den ältesten Kreisen der ersten Jahrzehnte sicher noch reicher als die in unseren Evangelien niedergelegte schriftliche, die doch nur eine Auswahl aus größerer Fülle darstellt. Weiter muß für die Versammlungen „erbauende" Verlesung der heiligen Schriften des AT.s und ihre messianische Deutung angenommen werden. Endlich können Ansprachen nicht gefehlt haben und selbstverständlich nicht das Gebet. Eine besondere Eigenart erhielten diese Versammlungen dadurch, daß man in ihnen, auch wenn sie noch so klein waren, die Gegenwart des erhöhten Herrn spürte Mt 18 20, und daß die Wirkungen des göttlichen Geistes in ihnen gemerkt wurden. Von der pneumatischen Begabung der alten vorpaulinischen Gemeinden werden wir nachher noch zu reden haben. In den Gemeindeversammlungen des ältesten Christentums hatten die Propheten ihre feste Stelle, auch das Zungenreden ist, wie es scheint, vorpaulinischen Gemeinden schon bekannt gewesen. Desgleichen wurden wohl freie Gebete und Lieder (Psalmen), Erzeugnisse der religiösen Dichtung, als Früchte der Geistesbegabung empfunden. Wie weit in diesen alten Versammlungen eine bestimmte Ordnung herrschte, vermögen wir nicht zu sehen. Für bestimmte Stücke (Verlesung, Ansprache, Gebet) ist sie wohl anzunehmen: man war sie von der Synagoge her gewöhnt.

3. Die Mahlgemeinschaft. Die Erbauungsgemeinschaften waren nicht die einzigen Äußerungen des religiösen Gemeinschaftslebens. Gemeinsame Mahlzeiten führten in den Häusern die Brüder zusammen Apgsch 2 42 46. Verschiedene Gedanken schießen bei der gemeinsamen Mahlzeit in eins zusammen, uralt und allgemein menschlich ist es, enge Zusammengehörigkeit in gemeinsamer Mahlzeit zum Ausdruck zu bringen. Der Kreis, der zusammen ißt, bildet eine Sippe, durch dasselbe Brot wird das Leben in allen ernährt. Weiter ist überall in der Antike, auch bei den Juden, die gemeinsame Mahlzeit unter Umständen eine Äußerung des Kultus, so die Opfermahlzeit, das Passahessen u. a. Auch ein sozialer

Beweggrund, tätige Bruderliebe, kam bei den Mahlzeiten der Urgemeinde zur Auswirkung; man gewährte durch sie den Armen eine tägliche Mahlzeit (vgl. auch Apgsch 6 1f.). Endlich kam noch ein Beweggrund hinzu, der in der Folgezeit die anderen stark zurückdrängte: die Erinnerung an den Herrn. Die Mahlgemeinschaft, in der Jesus mit den Seinen gestanden hatte, wurde fortgesetzt. Diese irdischen Mahlzeiten waren Vorbilder der großen messianischen Mahlzeit, zu der der Herr die Seinen rufen wollte, ganz besonders aber hat man der letzten gemeinsamen Mahlzeit gedacht, die Jesus mit den Seinen gehalten hatte. Beim Brechen des Brotes, beim Trinken des Weines erinnerte man sich ihrer. Dabei scheint man keineswegs in der von Paulus eingeschärften Weise den Tod des Herrn in den Vordergrund gestellt zu haben, sondern die Freude über den gemeinsamen religiösen Besitz: zu Hause „das Brot brechend", genossen sie ihre Speise mit Frohlocken und in Herzenseinfalt — es ist ganz und gar keine Passionsstimmung, die aus den Worten der Apgsch 2 46 und aus den (wohl bis in diese Zeit zurückgehenden) Abendmahlsgebeten der Did spricht 9 10. Hier wird gedankt für gegenwärtiges herrliches Heilsgut und gefleht um Vollendung im ersehnten Gottesreiche (Did 9f.). Daß Sakramentsgedanken mit der Mahlfeier verbunden wurden, daß man schon in der Urgemeinde Brot und Wein als Unsterblichkeitsspeise und Unsterblichkeitstrank ansah, können wir nicht mehr sicher erkennen, ist aber auch nach den Aussagen des Apostels Paulus wahrscheinlich.

4. Taufe und Bann. Die Geschlossenheit und Eigenart der neuen Gemeinschaft kam nicht nur bei den Versammlungen und in dem brüderlichen Leben zum Ausdruck, sondern die Gemeinde schuf auch bald in ihrem Innenleben gewisse Formen, die den Eintritt in sie und auch den Ausschluß aus ihr feierlich regelten. Jenes geschah durch die Taufe, dieses durch den Bann. Wie im einzelnen die Förmlichkeiten waren, wenn ein neues Glied in die Bruderschaft aufgenommen wurde, wissen wir nicht. Sicher sehen wir nur, daß das Tauchbad der Wassertaufe bis in die Zeiten der alten Gemeinde hinaufreicht und vorpaulinischen, jerusalemischen Ursprunges ist, vgl. Apgsch 2 38 41 8 12 8 36–38 9 18 10 47f. Es war keine Zeremonie, die die alte Gemeinde erfand. Tauch- und Reinigungsbäder kennt die ganze alte Welt im Osten wie im Westen, das Judentum hat die Proselytentaufe, Johannes war taufend am Jordan aufgetreten. Jesus selber hatte nicht getauft, die Synoptiker jedenfalls berichten uns nichts davon, obwohl ein Taufbefehl in Mt 10 gut hineingepaßt hätte. Erst der Auferstandene gibt Mt 28 19 den Taufbefehl, ein Zeichen dafür, daß man von dem auf Erden Wandelnden keinen solchen Auftrag hatte, (vgl. noch Joh 3 22 mit der Zurechtrückung in 4 1f.). Als aber die Christen nach dem Tode Jesu ihre Gemeinde bildeten, scheinen sie bald sich der Taufe als des Initiationsaktes bedient zu haben. Sie war ihnen das Reinigungsbad, das die alten Sünden abwusch, und sie erfolgte auf den Namen Jesu, dem der Täufling damit zugeeignet und in dessen Schutz er damit gestellt wurde; sicher wurde auch schon in den

vorpaulinischen Gemeinden der Geistesbesitz mit der Taufe in Verbindung gebracht.

Bei grober Unwürdigkeit eines Mitgliedes erfolgte sein Ausschluß aus der Gemeinschaft. Mt 18 15–17 haben wir eine alte, in der Gemeinde entstandene Anweisung über die Schlüsselgewalt. Die Ausschließung, der Bann, wird von der Gemeinde verhängt, er reißt das Band zwischen dieser und dem Sünder entzwei, setzt ihn dem Heiden und Zöllner gleich. In Apgsch 5 1–11 steht das Beispiel eines spontan vom Geistesträger geübten Bannes mit strengster Bestrafung, in 1 Kor 5 3–5 der gleiche Fall unter Mitwirkung der Gemeinde bei der Verfluchung „zum Verderben des Fleisches".

5. Die Gliederung der Gemeinde. Von der ältesten Organisation der Gemeinde kann nur weniges sicher erkannt, anderes bloß vermutet werden. Die ersten Führer der sich sammelnden Gemeinschaft waren die Zwölf. Sie waren die Begleiter Jesu während seiner Wirksamkeit in Galiläa und Jerusalem gewesen, ihnen, Kephas voran, danach den Zwölfen, war der Herr erschienen, und sie vor allem unter den galiläischen Jüngern Jesu haben ihre Heimat verlassen und sind nach Jerusalem übergesiedelt, um Jesu Werk dort weiterzuführen. Mit ihrer Verkündigung haben sie sich wesentlich innerhalb der Grenzen ihres Volkes gehalten. In Palästina und der benachbarten Diaspora haben sie wohl die längste Zeit gewirkt, die Helleniſten und Paulus sind die Neuerer gewesen, die zu den Heiden gingen. Wenig Einzelpersonen läßt uns die Überlieferung nach dem Tode Jesu im Zwölferkreise erkennen. Aber daß Petrus und Johannes hervorragten, zeigt außer dem ersten Teil der Apgsch auch Paulus Gal 2 9. Zu den Bedeutenderen gehört wohl auch der Bruder des Johannes, Jakobus: Apgsch 12 2. Der urapostolische Kreis hat für die Anfänge der Kirche Großes geleistet. Von Petrus und den Zwölfen ist, wie wir schon hörten, die Bewegung nach dem Tode Jesu neu ausgegangen. Mit ihrem Festhalten am Judentum weiter haben die Apostel den Zusammenhang zwischen dem Neuen und dem Alten gewahrt. Überall in der Geschichte der Religionen sehen wir, wie ein Großes und Neues sich zunächst an das alte, schon Bestehende, aus dem es hervorgeht, anlehnt, und wie es aus diesem Zusammenhange eine Zeitlang Kräfte zieht. Das Wertvollste aber, was die Kirche dem urapostolischen Kreise verdankt, ist die Überlieferung der Worte und Taten Jesu. Was an guter Erinnerung an Jesus in den drei ersten Evangelien enthalten ist, geht letzten Endes auf die Apostel zurück; deutlich stammen die Nachrichten, wenn auch durch mancherlei Vermittlungen hindurch, aus ihrem Kreis.

Die Zwölf, Petrus an der Spitze, hatten indes keineswegs die ausschließliche Führerschaft der alten Gemeinde in dem Sinne, wie es etwa gewisse Bestandteile der Apostelgeschichte in ihrem ersten Teile darstellen. Neben den Urapostеln standen in Jerusalem die Herrenbrüder; ihre Namen und ihre Zahl gibt Mk 6 3. Diese Brüder Jesu glaubten zu seinen Lebzeiten noch nicht an Jesus Mk 3 21 31–35 Joh 7 3–9. Aber schon für die

Zeit vor seiner eigenen Bekehrung weiß Paulus von der Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus zu berichten 1 Kor 15 7, und außer Jakobus kennt er noch andere Herrenbrüder als gläubig und als Wandermissionare 1 Kor 9 5, vgl. auch Apgsch 1 14. Unter den Brüdern Jesu nimmt Jakobus bis zu seinem Märtyrertode (um 61, vgl. oben S. 296) die erste Stelle ein. Paulus in 1 Kor 15 7 Gal 2 9 11f., weiter die Apgsch in den abgerissenen Angaben, die sie über den Mann macht 12 17 15 13–21 21 17f., auch Hegesipp bei Eusebius, Kirchengesch. II 23 4–18 legen für die Führerstellung des Jakobus in Jerusalem Zeugnis ab. Das hohe Ansehen, in dem Jakobus stand, entsprang sicher zum Teil der persönlichen Eigenart des Mannes, zum andern Teil aber war es durch die echt jüdische Schätzung des Geschlechts- und Blutverbandes bedingt. Auch nach 70 und bis weit ins 2. Jh. hinein haben die Blutsverwandten Jesu eine besondere Hochschätzung in den judenchristlichen Gemeinden genossen, sie wurden als die geborenen Führer angesehen. Nach dem Tode des Jakobus trat Simeon, Sohn des Klopas, Jesu Vetter, an die Spitze der Jerusalemer Gemeinde.

Neben den Zwölfen und den Herrenbrüdern gab es noch andere Gruppen von Führenden innerhalb der ältesten Gemeinden. Wir hören von Missionaren außer den Zwölfen, auch sie haben, soweit sie der auferstandene Herr berufen hat, den ausgezeichneten Namen: Apostel, vgl. 1 Kor 15 7, auch Röm 16 7. Mehrfach werden in der Apgsch die „Ältesten" (Presbyter) der Jerusalemer Gemeinde erwähnt 11 30 15 4 6 22f. 16 4 21 18. Es liegt nahe, ja es ist geboten — falls hier nicht eine Übertragung späterer Verfassungszustände in die älteste Zeit vorliegt —, in diesem Ältestenkollegium eine Nachbildung der Ausschüsse (Ältesten) zu sehen, die an der Spitze der jüdischen politischen und auch der religiösen (Synagogen-)Gemeinden standen, also gewählte Vertreter, bewährte, angesehene und ältere Mitglieder, denen die Verwaltung und Ordnung in der Gemeinde oblag. Zu einem besonderen Zweck, als διάκονοι sind die „Sieben" berufen worden, deren Wahl Apgsch 6 1–6 berichtet wird.

Nicht gewählt, sondern vom Geiste berufen waren die Propheten und Lehrer der Gemeinde. Ihnen lag es ob, neben den Aposteln das „Wort Gottes" der Gemeinde zu verkündigen. Der Prophet ist der vom Geiste erwählte und ausgerüstete Mann Gottes, durch den dieser der Gemeinde seinen Willen kundtut, die Zukunft entsiegelt, Trost und Erbauung spendet. Im Wachen und im Träumen, in Ekstase und Vision werden dem Propheten seine Offenbarungen zuteil. Mehrfach weiß die Apgsch von solchen Propheten der Urgemeinde zu berichten, nennt auch einige — Agabus, Silas, Judas — mit Namen, vgl. 11 27f. 15 32 21 10f., vgl. auch die antiochenischen Propheten 13 1–3 und die Philippustöchter 21 9. Lehrer in der Urgemeinde erwähnt die Apgsch nirgends; sie waren aber sicher, so gut wie in Antiochia 13 1f., auch in Jerusalem zu finden. Weisheit und Erkenntnis auszusprechen, ist Aufgabe der Lehrer; die ekstatische Begabung trat bei ihnen ohne Zweifel zurück. Sie werden vor allem ihre Betätigung darin gefunden haben, das AT dem neuen

Glauben dienstbar zu machen, den Schrift- und Weisſagungsbeweis für Jeſu Meſſianität (vgl. unten S. 305—307) aus ihm zu führen. Dabei haben ſie ſicher bei der zukünftigen jüdiſchen Schriftgelehrſamkeit größere Anleihen gemacht, wie überhaupt in ihnen ein im engeren Sinne theologiſches Element nicht zu verkennen iſt.

§ 61. Frömmigkeit und Lehre

1. Geſetzestreue und Freiheit. Von der Frömmigkeit, dem religiöſen Leben der Urgemeinde wiſſen wir leider ſehr wenig, da wir gar kein unmittelbares Zeugnis davon erhalten haben. Sicher iſt eines, daß ſie als ganze ſamt ihren Führern noch überwiegend auf dem Boden des Judentums und des, wenn auch im allgemeinen nicht phariſäiſch ſtreng gefaßten geſetzlichen Lebens ſtand. Das gilt nicht nur für einen Mann wie Jakobus, der Zeit ſeines Lebens ein Muſter ſtreng geſetzlichen Wandels (mit asketiſchem Einſchlag) geweſen ſein muß; ſondern das iſt auch für Petrus und die Zwölf anzunehmen, mindeſtens ſolange, als ſie ſich in Paläſtina aufhielten; nur daß ſie milder und freier dachten, mehr in der Weiſe Jeſu.

Neben dem Leben in den Sitten des Moſes und innerhalb des jüdiſchen Volksganzen haben die alten Judenchriſten aber noch ihr eigenes Gemeinſchaftsleben geführt, mit eigenen Hoffnungen, Idealen und Stimmungen, einem eigentümlich beſtimmten Glauben und einer durch ihn geſetzten Lebensführung. Hier ſind wir freilich im ganzen nur auf Vermutungen angewieſen. In ihren Kreiſen lebte die ſtärkſte Hoffnung auf das Kommen des Meſſias für ihr Volk. An den Galiläer Jeſus, den die Oberen des Volkes ans Kreuz hatten ſchlagen laſſen, glaubten ſie als an den, der bald auf den Wolken des Himmels kommen werde, um als der von Gott bezeugte Meſſias das meſſianiſche Gericht zu halten. Von herzlicher Bruderliebe und hilfsbereitem Gemeinſchaftsſinne war ihr Kreis umſchlungen, und vom Geiſte Gottes fühlten ſie ſich getragen und erfüllt; dieſer Geiſt ſprach aus den Führern der Gemeinde, erfüllte aber auch den einzelnen Bruder und half ihm das Leben zu führen, wie es die Worte des Herrn verlangten. Sehen wir die Evangelien an, deren Stoff durch die Überlieferung der Urgemeinde hindurchgegangen iſt, ſo finden wir in ihnen von den großen Worten Jeſu genügend viele, um zu ſehen, daß die alte Gemeinde das Leben nach den Worten des Herrn als ein kräftiges Ideal in ſich gepflegt hat. Auch die kühnen und freien Worte, die Jeſus über den Sabbat über Rein und Unrein, über das Faſten und den Tempel geſprochen hatte, lebten in dieſer Gemeinde fort, freilich ohne daß ſie entſchiedene Freiheitsfolgerungen für die eigene Haltung und Frömmigkeit daraus zog. Sie hat auch die ſchroffen Worte Jeſu gegen die Phariſäer und ſeine Streitgeſpräche mit ihnen keineswegs unterdrückt. So barg ſie alſo in ihrer jüdiſchen Schale den Kern, aus dem der neue Baum aufſchießen ſollte. Aber in ihrer Haltung wird ohne Zweifel die alte jüdiſche

Frömmigkeit überwogen haben. Wir hören auch, trotz der schroff antipharisäischen Färbung unserer ganzen synoptischen Überlieferung, ausdrücklich von strengen Pharisäern, die zur Gemeinde gehörten, und von den Forderungen, die sie erhoben Apgsch 15 5.

So macht die Urgemeinde im ganzen einen zwiespältigen Eindruck. Neben der Freiheit, Innerlichkeit und Liebe aus dem Bilde ihres Herrn steht doch auch noch die Bindung an das Alte, Überkommene, das Steckenbleiben im Judentum. Das Bewußtsein, daß — paulinisch ausgedrückt — Christus des Gesetzes Ende ist, fehlt selbst den Führenden der Jerusalemer Gemeinde. Sie hätten, wenn sie nicht selber noch tief im Judentum befangen gewesen wären, dem Paulus und seinem Werke nicht so kühl gegenübergestanden.

2. Die Messiastheologie. Das Christentum ist als eine Bußbewegung und Gemeinschaft innerhalb des Judentums aufgetreten. Damit ist eine große Gleichartigkeit der urchristlichen Theologie — sobald eine solche sich zu bilden begann — mit der jüdischen gesetzt; die beiden gehen in der Form ganz und in der Sache ein weites Stück miteinander. In der Form deswegen, weil die Methode des Beweises, die Schrifttheologie, hier und dort dieselbe ist; in der Sache deswegen, weil über die meisten Gegenstände des religiösen Vorstellungslebens, soweit dies feste Formen angenommen hat, Übereinstimmung herrscht: Gott, Engel, Satan, Himmel und Erde, Israel und Gesetz, Schrift und Erzväter, Ende und Gericht u. a. m.

Anstoß zu besonderem Nachdenken und zu eigentümlichem Spekulieren gab den ältesten Christen die Lage, in der sie sich inmitten ihres Volkes befanden. Sie hatten neben der großen Menge jüdischen Vorstellungsgutes ihr besonderes Eigentum, das sie in der Mission und der Apologetik darlegen und verteidigen mußten. Bei dieser Darlegung und Verteidigung handelte es sich ganz wesentlich, soweit wir es zu erkennen vermögen, um die Christologie. Ist Jesus der von Gott verheißene, gesandte und beglaubigte Messias oder nicht? — das war die Kernfrage. Von ihr ist die älteste christliche Theologie ausgegangen. Unsere Quellen sind die Synoptiker und der erste Teil der Apgsch, in dem namentlich die Reden manches Altertümliche erhalten haben.

3. Der Wunderbeweis. Um den Beweis zu führen, daß Jesus der Messias sei, mußte und konnte man einmal auf die Wundertaten hinzeigen, die er vollbracht habe: Jesus, der Nazaräer, ein Mann, von Gott her bei euch ausgewiesen mit gewaltigen Taten und Wundern und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat Apgsch 2 22; allenthalben zog er umher und tat wohl und heilte alle vom Teufel Besessenen, denn Gott war mit ihm 10 38. Die Wunder Jesu hatten für jene Generation eine ganz andere Beweiskraft als für uns, die wir die Heilungen Jesu doch immer nur als Begleiterscheinungen seiner gotterfüllten Persönlichkeit ansehen und uns bei ihrer Beurteilung am besten und liebsten an Jesu eigenes Wort Lk 10 20f. halten, vgl. auch 11 29ff. Q. Das Zeitbewußtsein sah in den Wundern Beglaubigungen;

wer Dämonen austrieb, der war stärker als sie und mit dem mußte Gott sein. Wir sehen demgemäß noch an unsern Evangelien, wie liebevoll sich das Interesse gerade den Wundern Jesu zuwandte, einen wie breiten Raum sie in der Erzählung einnehmen. In dieser Überlieferung, auch Ausschmückung und Bereicherung des Wunderstoffes steckt ein Stück Messiastheologie der Gemeinde und nicht bloß Freude an der Erzählung und ihrer Weitergabe. — Aber selbstverständlich genügte der Hinweis auf die Wunder Jesu keineswegs, um den überaus hohen Anspruch zu bekräftigen, Jesus von Nazareth sei der Messias seines Volkes gewesen. Nicht nur auf heidnischem Boden waren Erzählungen von Wundern lebendig und weit verbreitet (vgl. oben S. 220 f.); sie waren bei den Juden mindestens ebenso, nach des Paulus Zeugnis 1 Kor 1 22 noch mehr geschätzt und darum häufig, vgl. etwa Mt 12 27 oder Apgsch 19 13f. und S. 214. Außerdem konnten beim Hinweis auf die Wunder die Gegner den Jüngeren immer entgegenhalten, was sie auch Jesus selber vorgeworfen hatten: durch den Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus. Entsprechend haben die Christen selber Wunder beurteilt, die ihnen unbequem waren; beweisend ist die Art, wie Apgsch 8 9ff. über Simon und seine „Magie" geurteilt wird. So mußte der Glaubenssatz „Jesus von Nazareth ist der Messias" noch mit anderen Begründungen gestützt werden.

4. Der Schriftbeweis. Als zweiter Beweis trat neben die Wunder der Schriftbeweis. Man nahm die heiligen Bücher des AT.s zur Hand und wies an ihren Prophezeiungen nach, daß sie auf Jesus hinzielten und in ihm erfüllt seien. Schon in mehr untergeordneten, einzelnen Zügen des Lebens Jesu wies man das nach, und in unseren Synoptikern, namentlich bei Mt, sind deutliche Stücke dieser apologetisch-theologischen Tätigkeit erhalten. Z. B. Warum wuchs Jesus in dem kleinen unbekannten Städtchen Nazareth auf? Weil geschrieben steht: er wird ein Nazoräer heißen Mt 2 23. Warum trat er nicht in der Hauptstadt auf, warum predigte er im halbheidnischen Galiläa, unter den schlichten Bauern und Fischern, in den Städten und Dörfern am See? Damit erfüllt werde, was gesagt ist im Propheten Jesaias: Land Sebulon und Land Naphthali, am See hin, über dem Jordan, Galiläa der Heiden — das Volk, das im Finstern saß, sah ein großes Licht Mt 4 14f. Warum hat er die Dämonischen geheilt, die Kranken gesund gemacht? Damit das Jesaiawort erfüllt werde: Er hat unsere Leiden genommen, und unsere Krankheiten hat er getragen Mt 8 16f. Warum hat er in Gleichnissen geredet? Damit das Psalmwort erfüllt werde: Ich will meinen Mund aufmachen in Gleichnissen, will von mir geben, was seit Schöpfung der Welt verborgen war Mt 13 35.

Man hat auch in sehr früher Zeit schon Glaubenserwartungen der messianischen Theologie, an denen die jüdische Hoffnung hing und die aus der Schrift bewiesen wurden, als Tatsachen in das Leben Jesu eingetragen. Wir erfahren Mt 2 5f., daß es zum Dogma der Schriftgelehrten gehörte, der Messias müsse aus Bethlehem, der Davidsstadt,

kommen, weil geschrieben stehe: Und du, Bethlehem, Land Judas, bist nimmermehr am geringsten unter den Heerführern Judas, denn aus dir wird hervorgehen ein Herrscher, der mein Volk Israel weiden wird. Man hatte also ein apologetisches Interesse daran, den Messias in Bethlehem geboren zu wissen. So ist die umständliche Erzählung im dritten Evangelium entstanden, die so ausführlich begründet, wie es kam, daß Jesus, der Nazarener, in Bethlehem geboren ward; so setzt das erste Evangelium ganz im Gegenteil voraus, daß seine Eltern in Bethlehem wohnten und dann erst nach Nazareth gezogen sind.

Doch mit dem Gesagten und Angedeuteten war immer erst Beiwerk erwiesen, das Hauptärgernis, das die Juden nahmen, war aber der Kreuzestod; leuchtende Bilder von Kraft, Pracht und Herrlichkeit und auch von Rache stiegen in der Seele der Juden auf, wenn man den Messias nannte; was sollte dieser gekreuzigte Mann der Schmerzen und der Verachtung? Hier mußte der Schriftbeweis und die Denkarbeit der urchristlichen Theologie am sorgfältigsten verfahren.

Da waren nun zunächst einmal in den Propheten Stellen vorhanden, die den Messias nicht als den gewaltigen Völkerfürsten schilderten, der mit eisernem Stabe die Heiden weidet und sie zerschmeißt, wie man Töpfe zerschmeißt, sondern die ihn als den demütigen und sanften Friedensfürsten malten. Jesus selber hatte sich, wie es scheint, beim Palmeneinzuge zu diesem Messiasbilde bekannt, als er auf dem Esel in die heilige Stadt eingeritten war, damit erfüllt werde, was gesagt ist durch den Propheten, der da spricht: Saget der Tochter Zion: siehe, dein König kommt zu dir, sanftmütig und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der lastbaren Eselin Sach 9 9. Dies Bild suchte man jetzt hervor und auch das andere des Deuterojesaia: Siehe, das ist mein Knecht, den ich erwählt habe, und mein Geliebter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat; ich will meinen Geist auf ihn legen, und er soll den Völkern Rechte verkünden. Er wird nicht zanken noch schreien, und man wird sein Geschrei nicht auf den Gassen hören. Ein zerstoßenes Rohr wird er nicht zerbrechen und einen glimmenden Docht wird er nicht auslöschen, bis er das Recht zum Siege hinausgeführt hat. Und auf seinen Namen werden die Völker hoffen (Mt 12 18–21 = Jes 42 1–4 41 9).

Mit diesen Bildern von dem milden Friedenskönige kam man gewissen Zügen, die das Auftreten Jesu an sich trug, schon näher; es gab aber im AT sogar Stellen, an denen man noch viel unmittelbarer den leidenden Messias geweisagt fand. Zu erinnern ist dabei vor allem an das in den altchristlichen Schriften so oft ganz oder im Auszuge oder in Anspielungen angeführte 53. Kapitel des Jesaias vom leidenden Gottesknecht, weiter an Ps 22, dessen Anfangsworte Jesu selber in seiner Sterbestunde in den Mund gekommen waren und der in der Leidensgeschichte der Synoptiker an mehreren Stellen auftaucht, endlich an Ps 69, besonders an V. 9f. und 22, und Ps 118 22, das Wort vom Stein, den die Bauleute verworfen haben und der doch zum Eckstein geworden ist. Diese Stellen und noch andere mehr hat die urchristliche Theologie ge-

sucht und gefunden. Paulus hat den Schriftbeweis für Leiden und Sterben des Herrn bereits fertig übernommen: Ich habe euch überliefert in erster Linie, wie ich es selbst überkommen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist *nach* der Schrift 1 Kor 15 3. Ebenso deutlich sprechen Stellen wie Lk 24 25ff.: „O ihr Unverständigen, deren Herz so schwer an alles glaubt, was die Propheten geredet haben; mußte nicht der Christus dies leiden, um in seine Herrlichkeit einzugehen? Und mit Moses anfangend und allen Propheten, legte er ihnen aus, was in allen Schriften von ihm geschrieben steht"; oder Apgsch 2 22f.: „Jesus von Nazareth . . ., der nach Gottes festgesetztem Ratschluß und nach seiner Vorherbestimmung preisgegeben war, habt ihr durch die Hand der Heiden ans Kreuz schlagen und töten lassen."

5. Die Parusiehoffnung. Aber auch die Hoffnung von dem *siegreichen König-Messias*, die jüdische Nationalhoffnung, kam zu ihrem Rechte. Die Hoffnung trat den Rückzug in das Überirdische an: dieser Jesus, dieselbe Persönlichkeit, nur in einem andern Sein, in einer andern Daseinsform, wird auf den Wolken des Himmels wiederkommen; dann werden alle Völker des Erdkreises seine Herrlichkeit sehen, er wird über sie Gericht halten und sein himmlisches Reich aufrichten. Mit allem, was von Glanz und Licht und Kraft an dem Messiasbilde haftete, stattete man die Hoffnung vom *wiederkehrenden Messias* aus, und die urchristliche Erwartung, auch die urchristliche Theologie, konnte an dieser Stelle die ganze jüdische Eschatologie an die Person Jesu heranbringen (S. 202—205). Damit kam viel Unruhe, auch viel ungesunde Stimmung, ein Warten und Rechnen auf den Tag und die Stunde, weiter viel Haß und Rachsucht, auch viel feindselige Haltung gegen das Weltreich in das alte Christentum hinein. Doch dürfen wir nicht übersehen, wieviel Weltüberwindung, Kraft und Widerstandsfähigkeit durch diesen Panzer der Eschatologie dem jungen Glauben gegeben wurde.

6. Der Auferstehungsglaube. Gekrönt wurden diese Gedanken durch den Hinweis auf die *Auferstehung* Jesu: er ist von den Toten erweckt worden und weilt jetzt schon bei Gott in dem Herrlichkeitszustande, in dem er sich dereinst offenbaren wird. Die Auferstehung ist das Bindeglied, das von dem gekreuzigten Jesus zu dem Christus der Herrlichkeit hinüberführt. Über die ganz grundlegende Bedeutung, die die Auferstehung für das Bewußtsein der ältesten Jünger und damit für die ganze Kirchengründung hatte, haben wir bereits an anderer Stelle (S. 289—291) gesprochen. Hier handelt es sich darum, zu sehen, wie sich die Auferstehung in die *Theologie* und *Apologetik* des Urchristentums einfügt. Die Auferstehung ist freilich ihrem Wesen nach ein religiöses Erlebnis der Jünger und fällt als solches unter keine Theologie. Aber sie ist dennoch sehr bald in die Lehre eingefügt worden. Man bewies mit ihr die Messianität Jesu: Gott hat ihn zwar den Tod schmecken lassen, aber jetzt ist er nicht mehr im Reiche der Toten, sondern er ist auferstanden und weilt bei Gott. Der Beweis wiederum für diese Be-

hauptung stand zunächst auf dem Glauben, den man den Aussagen der Jünger schenkte. Denn der Auferstandene war nicht dem ganzen Volke erschienen, sondern nur den Jüngern, den von Gott vorher bestimmten Zeugen Apgsch 10 41. Die Menge der Volksgenossen lehnte die Erzählung von dem Auferstandenen mit Unglauben ab. Wenn man nun in den ältesten Kreisen einen Tatsachenbeweis dafür anzutreten versuchte und die Erzählung von dem leeren Grabe in Umlauf setzte, so antworteten die Juden darauf, wie uns Mt 28 13–15 berichtet: wenn das Grab leer war, so haben die Jünger den Leichnam gestohlen, oder sie sagten, wie wir bei Tertullian, De spectaculis 30, erfahren: der Gärtner hat ihn beiseite gebracht, damit ihm sein Kohl nicht von den Besuchern des Gartens zertreten werde. Die Antwort der Christen war dann wieder die Erzählung von der Versiegelung und Bewachung des Grabes und vom Betrug der Hierarchen, die erst und nur bei Mt (27 62–66 28 11–15) steht. Ein guter, der größte Teil der sogenannten Nacherzählungen in den Evangelien hat seinen Ursprung in antijüdischer Apologetik.

Zu den Berichten und Erzählungen fügte die alte Gemeinde auch hier den Schriftbeweis. Das erfahren wir aus Paulus, der 1 Kor 15 4 sagt, er habe in Korinth gepredigt, wie er es auch empfangen habe, daß der Herr begraben worden sei und auferweckt am dritten Tage „nach der Schrift". Als Stellen des AT.s, aus denen die Auferweckung bewiesen wurde, sehen wir Ps 16 8–11 benutzt (Apgsch 2 25–28 13 35), sowie das bekannte Wort Ps 110 1 (Apgsch 2 34f.). Die Hauptstelle aber, mit der man beweisen konnte, daß Jesus gerade am dritten Tage auferstanden sei, muß wohl Hos 6 2 gewesen sein, obwohl sie nirgends ausdrücklich angeführt wird: Er macht uns lebendig nach zwei Tagen, er wird uns am dritten Tage aufrichten, daß wir vor ihm leben werden. Auch wurden die drei Tage, die Jonas im Leib des Fisches weilte, allegorisch auf den Hadesaufenthalt Jesu gedeutet Mt 12 40. Der Glaube, Jesus sei am dritten Tage oder (wie mit eng verwandter, aber doch auch wieder abweichender Vorstellung gesagt wurde) „nach drei Tagen" von den Toten auferstanden — vgl. Mk 8 31 9 31 10 34 Mt 12 40 — ist selbstverständlich nicht der Hosea-Stelle entsprossen. Schwerlich auch haben wir bei der Entstehung dieses Glaubens Einfluß synkretistischer Kulte zu erkennen (des Osiris Wiederfindung, des Attis Neubelebung fand am dritten Tage oder nach drei Tagen statt). Sondern im Christentum und in den Mysterium liegt wohl die gleiche volkstümliche Vorstellungsweise zugrunde, die sich auch anderwärts bezeugt findet, nämlich die, daß die Seele sich drei Tage in der Nähe des Leibes aufhalte, und daß, wenn eine Wiederbelebung eintreten solle, sie innerhalb von drei Tagen erfolgen müsse.

7. Die Anfänge der Christologie. Der Glaube, daß Jesus der Messias sei, die Verkündigung, daß er von den Toten auferstanden und schon jetzt in der Herrlichkeit Gottes throne, hat auch eine veränderte Anschauung vom Wesen des irdischen Jesus zur Folge gehabt. Sehr bald nach dem Tode Jesu hat man bereits alles erdenkliche Hohe von ihm aus-

gesagt, und ein Teil dieser Aussagen ist schon von denen gemacht worden, die Jesus gekannt und gesehen hatten. Bereits in der vorpaulinischen Gemeinde hat man die Grundlagen zur kirchlichen Christologie gelegt, auf verschiedenen Wegen hat man versucht, dem Geheimnis seiner Person und Größe nahezukommen und sich dafür der Vorstellungen und Erwartungen bedient, welche die Messiastheologie ihres Volkes darbot.

Wenn Jesus der Messias sein sollte, dann durfte er nicht in Nazareth geboren sein, sondern er mußte in Bethlehem zur Welt gekommen sein. Über diesen Glaubenssatz und die daraus entsprungenen Erzählungen haben wir schon S. 305 f. gesprochen. Weiter: wenn Jesus der Messias war, durfte er auch nicht aus einer beliebigen schlichten Familie herstammen, sondern er mußte ein Sproß aus Davids Königshause sein (oben S. 203). Für die ältesten Kreise war es ausgemacht: geboren als Davids Nachkomme dem Fleische nach Röm 1 3; eine in ihrer Art gelehrte theologische Arbeit hat die Stammbäume Mt 1 und Lk 3 zusammengestellt, die voneinander unabhängig sind, weil sie bereits in ihren Anfängen, den Gliedern, die unmittelbar auf David folgen, auseinandergehen (Jesu Großvater heißt im einen Jakob, im andern Eli) und zugleich ungeschichtlich, weil sie doch wieder hier und da in denselben Namen zusammentreffen. Sie zeigen aber beide deutlich, daß die Davidssohnschaft für die alten Judenchristen noch die volle Menschheit Jesu einschloß. Die Anschauung, daß Jesus der Sohn der Jungfrau und des heiligen Geistes gewesen sei, ist sicher nicht ihren Kreisen entsprungen, und wo sie die Bezeichnung „Sohn Gottes" für ihn gebrauchten, da bedeutete sie ihnen zunächst nur den von Gott Erwählten und Geliebten. Das Wunderbare an der Person Jesu, die unerklärliche Gewalt seiner Worte, der heilige Ernst und die prophetische Wucht seines Auftretens, auch die Wunder, die er verrichtete, all das wurde damit erklärt, daß er mit dem heiligen Geiste begabt war, der bei der Taufe auf Jesus herabkam Mk 1 10. Sehr altertümlich sagt auch die Apgsch, daß Gott Jesus von Nazareth mit heiligem Geiste und mit Kraft gesalbt habe, daß Gott mit ihm war und er deswegen wohltun und heilen konnte 10 38. weil Jesus den Geist hat, deswegen lehrt er wie einer, der Vollmacht, Auftrag ἐξουσία von Gott her hat Mk 1 22, und wer Jesu Wirken lästert, wer da sagt, er habe einen Dämon in sich, der lästert den heiligen Geist Mk 3 29f. In diesen und anderen Worten der Synoptiker erhalten wir nicht nur einen Aufschluß über Jesu eigenes Selbstbewußtsein, sondern auch über den Glauben der ältesten Gemeinde: er ist ein Mensch, aber ein Mann Gottes, erfüllt von der Kraft des heiligen Gottesgeistes, der sich auf ihn herabgelassen und mit ihm verbunden hat.

Soweit ist in der allerersten, der vorpaulinischen Christologie einigermaßen klar zu sehen. Aber die Christologie der Urkreise ist bei diesem Glauben und dieser Deutung der Person Jesu nicht stehen geblieben. Man muß noch höhere Aussagen schon in der ältesten Zeit gemacht haben; nur sehen wir sie nicht klar. Die Probleme mögen aber wenigstens in

Kürze angedeutet werden. Daß Jesus sich als den Menschensohn im Sinne des Messias gemeint hat, kann als sicher gelten (vgl. oben S. 278 ff.); in der Redequelle wie auch bei Mk finden wir den Namen. Indem die Gemeinde ihn weitergab und auch an Stellen in die Überlieferung hineinbrachte, wo er ursprünglich nicht gestanden hatte, eigneten die ältesten Kreise sich neue Vorstellungen an. Der Menschensohn bezeichnet ja ein himmlisches Wesen, einen Messias von anderer Höhenlage als den Davidssohn und den mit dem Geiste ausgestatteten Geliebten und Erwählten. Indem die Urgemeinde, oder doch gewisse Kreise in ihr, diesen Namen verwendeten, bekannten sie sich zu Jesus als einem überirdischen präexistenten Messias. Die Bahn zur „pneumatischen" Christologie, wie wir sie dann bei Paulus deutlich erkennen, ist hier bereits beschritten.

Und hat nicht schon die Urgemeinde den erhöhten Jesus göttlich verehrt, ihm kultische Anbetung dargebracht? Hier können wir leider sehr wenig erkennen. Für Paulus und seine Gemeinden ist solche Anbetung sicher und klar, durch den Würdenamen Κύριος wird Jesus als von göttlicher Art bezeichnet. Hat auch schon die Urgemeinde den Erhöhten so angesehen, oder ist die Bezeichnung Κύριος und der dazu gehörende Kult erst in der antiochenischen Gemeinde aufgekommen? Das ist nicht mehr sicher auszumachen. Möglich ist, daß schon die Urgemeinde den Schritt getan hat; der Gebetsruf marana tha = unser Herr, komme, zeigt, daß schon auf aramäischem Boden Jesus als der Herr bezeichnet worden ist. Dazu würde auch die sehr altertümliche Anschauungs- und Redeweise passen, die Apgsch 2 36 vorliegt: durch die Erhöhung hat Gott Jesus zum Herrn und Christus gemacht; vorher war er nur ein Prophet, ein von Gott beglaubigter und ausgerüsteter Mensch, jetzt ist er zu göttlicher Herrscherwürde erhoben.

Zweites Kapitel: Paulus und die Heidenmission

§ 62. Paulus bis zum Apostelkonzil

1. Die Gemeinde von Antiochia. Wenige Jahre nach dem Tode Jesu war das Christentum, von unbekannten Hellenisten getragen, nach Antiochia gekommen, und dort, in der syrischen Hauptstadt, war eine Gemeinde entstanden, die aus Juden und Heiden gemischt war (vgl. oben S. 293). Von dieser Gemeinde geht die weitere Entwicklung des Christentums, sein Übergang zur heidnischen Bevölkerung des römischen Reiches aus. Mit ihr hat Paulus lange Jahre hindurch im Zusammenhange gestanden, er ist aus der Arbeit in ihrem Kreise zur Arbeit auf dem Felde seiner größeren Mission gereift. Bei dieser sehr deutlich erkennbaren hohen Bedeutung, die Antiochia für die Geschichte des Christentums im apostolischen Zeitalter hat, würden wir gerne Näheres erfahren; leider läßt uns aber die Überlieferung auch hier im Stiche. So

kostbar die Nachrichten sind, die die Apostelgeschichte über Antiochia erhalten hat 11 19–30 13 1–3, so kurz sind sie, und vor allem sagen sie garnichts über das innere Leben der Gemeinde. Paulus erwähnt Antiochia und Syrien nur je einmal Gal 2 11 1 21. Und doch muß das Christentum in Antiochia allerlei wichtige Umgestaltungen erfahren haben. Daß jetzt hellenistische Juden und geborene Heiden in einer Gemeinde sich zusammenschlossen, war von ungemeiner Bedeutung. In der Frömmigkeit, im Kult, im Christusglauben, in der Theologie sind damals ganz sicher Verschiebungen und Weiterentwicklungen eingetreten; auf dem Wege von der Urgemeinde zur paulinischen Religion, wie uns die Briefe des Paulus zeigen, ist Antiochia das Übergangs- und Verbindungsglied. Es ist für die wissenschaftliche Erforschung des Urchristentums eine schmerzlich empfundene Lücke, daß in der Überlieferung die Gemeinde von Antiochia nur in so schwachen Umrissen erscheint.

In den Kreis der antiochenischen Gemeinde ist bald nach ihrer Entstehung Paulus eingetreten, es muß um das Jahr 35 gewesen sein. Im Laufe von etwa 15 Jahren wuchs er zu der Größe empor, die ihn bald zum Führer der heidenchristlichen Mission im Abendland machte.

2. Die Quellen der Paulusforschung. Von diesem Zeitpunkte an, dem Jahre 49 etwa, wo die große Mission des Paulus beginnt, sind wir auch imstande, ein Stück seines Lebens genauer zu übersehen. Was vorher liegt, ist sehr ins Dunkel gehüllt; ein Leben des Paulus zu schreiben, ist ebenso unmöglich, wie ein Leben Jesu. Doch die Persönlichkeit des Paulus steht deutlicher vor uns als irgendeine andere im Kreise des ältesten Christentums und überhaupt in der ganzen Zeit bis 150. Denn wir besitzen seine Briefe (§ 20). Als Quelle zweiter Ordnung kommt hinzu die Apostelgeschichte und in ihr für gewisse Abschnitte des Lebens und der Wirksamkeit Pauli der (Wir)-Bericht eines Reisegefährten (S. 132 f.). Was uns die Überlieferung außerhalb des NT.s über den Apostel bietet, ist wenig und von zweifelhaftem Werte. Ich nenne die Kunde von seiner Geburt zu Gischala in Galiläa, von seiner Reise nach Spanien, von seinem Martyrium zu Rom und seinem Grabe. Immerhin kann mit dem vorhandenen Material die Aufgabe gelöst werden, ein Bild des Paulus, seiner Persönlichkeit und seiner Bedeutung zu zeichnen.

3. Abstammung und Jugend. Paulus war von rein jüdischer Abstammung, wie er selber mehrfach betont. Und zwar war er „ein Hebräer, der Sohn von Hebräern", d. h. seine Familie gehörte nicht zu den hellenistischen, also griechisch redenden Juden, sondern zu dem aramäisch redenden Teile des jüdischen Volkes (vgl. über diesen Unterschied oben S. 186). Seine Familie hatte sich der Pharisäersekte angeschlossen, und in den strengen Überlieferungen der Pharisäer wuchs er auf. Die Familie wußte auch den Stamm anzugeben, dem sie angehörte: sie rechnete sich zu Benjamin, vgl. 2 Kor 11 22 Röm 11 1 Phil 3 5, auch Gal 1 14. Anderes und Wichtiges fügt die Apgsch hinzu. Vor allem gibt sie den Namen der Stadt an, in der Paulus geboren wurde: Tarsus

9 11 21 39 22 3, eine alte Stadt in Kilikien, Hauptstadt der römischen Provinz dieses Namens, an berühmter Völkerstraße gelegen, die über den Tauruspaß, die sogenannten kilikischen Tore, Kleinasien mit Syrien verband. Nach ausdrücklichem Zeugnis Strabons (XIV 5 13, vgl. überhaupt 5 11–14) war die Stadt Tarsus nicht nur durch den Gewerbefleiß ihrer Bewohner und durch ihren Handel berühmt, sondern auch durch die Pflege der Wissenschaften: selbst Athen und Alexandrien und jeder andere Ort, den man nennen könne und wo es Schulen und Philosophen gäbe, werde von Tarsus übertroffen. Besonders die stoische Philosophie fand eifrige Pflege zu Tarsus. — Die Bewohner der Stadt waren Orientalen und Griechen. Die Griechen hatte die Seleukidenherrschaft in größerer Zahl nach Tarsus gebracht; unter den Orientalen waren neben den Einheimischen zahlreich Syrer und Juden anzutreffen.

Zu der jüdischen Bevölkerung von Tarsus gehörte auch die Familie des Paulus. Sie kann unmöglich zu den niederen Bevölkerungsschichten gezählt haben, da sie das tarsische und das römische Bürgerrecht besaß (Apgsch 21 39 16 37ff. 22 23–29 und überhaupt alles von 23 10 an). Von der Jugend des Paulus, die er im Elternhause zu Tarsus verbrachte, wissen wir nichts, kennen nicht den Namen von Vater und Mutter, nicht Zahl und Namen der Geschwister. Nur Apgsch 23 16 wird ein Schwestersohn des Apostels in Jerusalem erwähnt. Wir wissen auch nicht, wann Paulus geboren wurde, doch wird er jünger als Jesus gewesen sein („Jüngling" Apgsch 7 58), um 10 n. Chr. mag er geboren sein.

Obwohl sich Paulus rühmt, Hebräer von Hebräern zu sein und nicht zu den Helleniſten zu gehören, auf die die strengeren Volksgenossen wohl mit einem gewissen Mißtrauen hinabsahen, so hatte er doch zur außerjüdischen Welt, zum Hellenismus seiner Zeit, ein ganz anderes Verhältnis als etwa Jesus und Petrus oder als die Rabbinen und Schulhäupter der Pharisäer in Jerusalem. Bürger einer helleniſtischen Stadt und Bürger auch des römischen Weltreiches ist Paulus von Jugend an gewesen. Seine Briefe zeigen, daß er die Weltsprache der Zeit, das helleniſtische Griechisch, vollkommen beherrschte. Die Briefe zeigen in Stil und Rhetorik, Begriffen, Anschauungen und Denken einen starken Einfluß des Hellenismus, wobei freilich noch nicht aufgehellt ist, wieweit Paulus etwa in seiner Jugend einen richtigen griechischen Unterricht (beim Grammatiker und beim Rhetoren) genossen hat. Aber wenn man bedenkt, daß die Briefe in ihrer Gedankenfülle, in ihrer trotz aller Unebenheiten unverkennbaren Stilgewandtheit, in ihrer Gesamtanlage und Disposition eine nicht unbedeutende formale Bildung voraussetzen, so kommt man ohne die Annahme, Paulus habe ein gewisses Maß von griechischem Schulunterricht genossen, schwer aus.

Paulus war nicht nur zweisprachig, er hatte auch zwei Namen. Den einen kennen wir nur aus der Apgsch: Saul. So nannte ihn seine Familie, so nannte man ihn in volksverwandter „hebräischer" Umgebung. Den andern Namen: Paulus gebraucht der Apostel selber in seinen Briefen ausschließlich zu seiner Selbstbezeichnung, und auch die Apgsch

nennt ihn so von 13 9 ab. Es ist ein bekanntes römisches Kognomen, berühmt vor allem durch die Glieder der gens Aemilia, die ihn trugen. Ganz abgesehen von dem römischen Bürgerrechte des Paulus und der dadurch bedingten Notwendigkeit, lateinische (oder griechische) Namen zu tragen, ist es eine auch sonst bezeugte Sitte der Zeit, daß die Orientalen sich außer ihrem einheimischen „barbarischen" Namen noch einen zweiten, und zwar oft klangähnlichen, griechischen oder lateinischen Namen beilegten oder daß er ihnen beigelegt wurde. In ihrem Verkehr nach außen hin, bei ihrer Stellung in der Kulturwelt wurde dann dieser Name gebraucht. Der Name Paulus ist selbstverständlich wegen seiner klanglichen Verwandtschaft mit Saulus gewählt, vgl. den Josef = Justus Apgsch 1 23, anders Kepha = Petrus, wo der griechische Name Übersetzung des aramäischen ist.

Noch in seiner Heimat muß Paulus, wohl in seinem pharisäischen Elternhause, die Anfänge der Gesetzeskunde und der pharisäischen Überlieferung gelernt haben. Bereits in jungen Jahren kam er dann nach Jerusalem, der Hochschule pharisäischer Schriftgelehrsamkeit. Apgsch 22 3 wird uns das überliefert zugleich mit dem Namen des Lehrers, den Paulus hörte: Gamaliel. Dieser Gamaliel ist der auch Apgsch 5 34 genannte Gamaliel „der Alte" (im Unterschiede von dem jüngeren Gamaliel, der 90—100 wirkte). Er war einer der berühmten Größen pharisäischer Schriftgelehrsamkeit. Bei ihm also hat Paulus studiert, und zwar Theologie und Jus; so etwa würden wir, auf unsere Verhältnisse übertragen, dasjenige bezeichnen, was Paulus in Jerusalem trieb. Er ist also nicht wie Jesus als ein Laie groß geworden, sondern hat die höchste Bildung seines Volkes, die rabbinische, genossen.

Alle Tätigkeit des Schriftgelehrten, das Lehren wie das Richten, sollte unentgeltlich sein. Darum mußten die Rabbinen entweder von Hause aus wohlhabend sein, oder sie mußten neben ihrer Schriftgelehrsamkeit noch ein Handwerk oder Gewerbe betreiben. Paulus hat noch als Apostel des Christentums von sich rühmen können, daß er das Evangelium umsonst biete, weil er von seiner Hände Arbeit lebe 1 Thess 2 9 1 Kor 4 12 9 6–18 2 Kor 11 7–11. Worin seine Beschäftigung bestand, sagt er nicht; die Apostelgeschichte teilt indes gelegentlich mit, daß er ein Zeltmacher war, σκηνοποιός 18 3. Was die σκηνοποιία für ein Handwerk war, wissen wir nicht genauer: wohl eher Zeltschneiderei als Zeltweberei; vielleicht war der Stoff, in dem Paulus arbeitete, nicht grobes, wasserdichtes Tuch, sondern Leder.

In Jerusalem kam Paulus zum ersten Mal in unmittelbare, aber feindliche Berührung mit den Christen. Bei der Darstellung des Prozesses und der Hinrichtung des Stephanus flicht die Apostelgeschichte den Namen des jungen Saulus zum ersten Male in ihren Bericht ein 7 58 8 1, und an der Verfolgung, die damals über die Jüngergemeinde losbrach, nahm Paulus tätigen Anteil 8 3 9 1f., vgl. auch 22 4f. 26 11f. Zu den Angaben der Apostelgeschichte tritt das ausdrückliche Zeugnis des Apostels selber hinzu (vgl. Gal 1 13 1 Kor 15 9 Phil 3 6).

4. Die Bekehrung. Als Paulus, um die Christen zu verfolgen, das eigentlich jüdische Land verließ und nach Damaskus zog, da „gefiel es Gott, seinen Sohn in mir zu offenbaren". Mit diesen sehr kurzen Worten (Gal 1 15) beschreibt Paulus das grundlegende Ereignis seiner Bekehrung, und die Angaben zweier anderer Stellen (1 Kor 15 8 9 1) sind leider ebenso kurz. In die Lücke tritt indes einigermaßen die Apostelgeschichte, die in dreifacher Wiederholung 9 1–19 22 6–16 26 12–18 einen Bericht gibt, dessen Einzelheiten zwar keineswegs miteinander übereinstimmen, der auch deutliche Spuren von Stilisierung zeigt, dessen Kern aber doch geschichtlich zu sein scheint und der auch nicht im Widerspruch mit dem steht, was Paulus selber andeutet. Danach hätte Paulus einen strahlenden Lichterglanz, keine bestimmte deutliche Gestalt, gesehen und eine Stimme gehört, der er entnehmen konnte und mußte, daß der Jesus, den er haßte und verfolgte, zu ihm spreche. Damit war ihm gewiß, daß dieser gekreuzigte Jesus nicht in der Finsternis der Totenwelt, gar in Schmach und Strafe des Hades weile, sondern daß er, zu Gott erhöht, nun im Himmel throne und somit nach seinem schimpflichen Tode gerechtfertigt sei (2 Kor 4 4–6).

Was nun das Wesen der Erscheinung, die Paulus hatte, betrifft, so ist das schon oben (S. 290 f.) Ausgeführte auch hier zu beachten. Sicher ist, daß Jesus dem Apostel nicht in fleischlicher Gestalt und leiblicher Wirklichkeit erschienen ist. Dagegen spricht die klare und nachdrückliche Aussage des Paulus selber, der keine Auferstehung des Fleisches kennt und es offen ausspricht, daß Fleisch und Blut Gottes Reich nicht erben können 1 Kor 15 50. Nach seiner Anschauung hat der himmlische Herr, wie überhaupt alle Verklärten, einen himmlischen, pneumatischen Leib, den irdisches Auge garnicht sehen kann. Nur ἐν πνεύματι, in der Verzückung, in der Ekstase, werden die himmlischen Personen und Dinge dem Menschen sichtbar. Nicht unbeachtet darf endlich bleiben, daß Paulus auch später, nach seinem Erlebnis von Damaskus, gelegentlich, wenn auch selten, Visionen gehabt hat, von denen er eine oder zwei 2 Kor 12 1–4 schildert und mit denselben Ausdrücken bezeichnet wie sein Erlebnis von Damaskus. Selbstverständlich war für ihn, den antiken Menschen, was er sah (aber in beiden Fällen), objektive Wirklichkeit: es war ihm über jeden Zweifel hinaus sicher, daß er den Herrn Christus im himmlischen Strahlenglanze gesehen habe, wie es ihm sicher war, im dritten Himmel und im Paradies gewesen zu sein.

Wenn nun aber das Erlebnis des Paulus vor Damaskus eine Vision war, dann muß sie auch ihre seelischen Vermittlungen gehabt haben. In dieser Frage ist ein schweres Problem gegeben, das niemals ganz lösbar sein wird, weil wir den Seelenzustand des unbekehrten Paulus nur aus einigen seiner späteren Aussagen erschließen können. Paulus war vor seiner Bekehrung kein seines Heils gewisser, mit sich zufriedener „Gerechter"; ergreifend hat er Röm 7 den Zustand des Menschen geschildert, der sich unter dem Gesetze abquält, um zur Gerechtigkeit zu kommen, und dem gerade das Gesetz immer wieder die Veranlassung

wird, in Sünde zu fallen. So machte ihn die Religion seiner Väter und der pharisäische Gesetzeseifer ganz unglücklich. Paulus hat weiter selbstverständlich davon gewußt, daß die Führer der von ihm verfolgten Christen, die Apostel, sich rühmten, den Auferstandenen gesehen zu haben. Er muß auch von dem Ernste, dem Bekennermute und der Freudigkeit, von dem reinen Wandel der Christen einen tiefen Eindruck gehabt haben. Körperlich mag er für visionäre Erlebnisse veranlagt gewesen sein. Möglich ist auch, daß er, der doch in der Zeit der Passion Jesu in Jerusalem weilte, Jesus selber in seinen letzten Jerusalemer Tagen sah, und in der dunklen Tiefe seines damals noch feindlichen Herzens einen starken Eindruck von dem Hohen empfing. 2 Kor 5 16 kann vielleicht auf ein leibliches Sehen Jesu gedeutet werden. Jedenfalls hat er immer in starken Tönen von der Wahrheit, Liebe und Gnade des Christus geredet und seine wesentlichsten Worte an entscheidenden Stellen benutzt Röm 12 und 13 Gal 5.

Aber auch wenn wir über all diese inneren Vorgänge in Paulus viel genauer Bescheid wüßten, könnten wir selbstverständlich niemals sein Erlebnis sauber aufrechnen oder gar beweisen, daß und wie es kommen mußte. Denn die Seele eines jeden Menschen ist ein unergründliches Ding; erst recht muß bei dem Großen, dem Propheten und Manne Gottes, immer etwas Irrationales, Unfaßbares und Unmeßbares in Rechnung gesetzt werden. Endlich darf, wer die Weltgeschichte im Tiefsten als Tat Gottes ansieht, über jede Auffassung in der Form des Vorganges hinaus, in ihm die Offenbarung Gottes sehen.

5. Die Anfänge der Mission. Über die Zeit nach der Bekehrung des Apostels bei Damaskus bis zum sogenannten Apostelkonzil sind wir außerordentlich schlecht unterrichtet. Nur wenige dürftige Nachrichten stehen uns zu Gebote. Paulus sagt, er habe nach seiner Bekehrung nicht Jerusalem und die Urapostel dort aufgesucht, sondern er sei nach Arabien gegangen Gal 1 17. Unter Arabien haben wir nicht die von Damaskus weit entfernte arabische Halbinsel zu denken; im zeitgenössischen Namengebrauche beginnt Arabien, das Reich der Nabatäer, gleich südöstlich von Damaskus, und in dieser Stadt selber regierte damals ein „Ethnarch" des Nabatäerkönigs 2 Kor 11 32. In jenen einsamen, dünnbevölkerten Landstrichen des an die Dekapolis und an Cölesyrien anstoßenden Arabien hat Paulus schwerlich irgendwelche Mission getrieben; er mag sich dorthin von den Menschen, von den Kreisen, in denen er bisher stand, eine Weile zurückgezogen haben. Nach dem nicht als lang anzusetzenden Aufenthalte in Arabien kehrte er nach Damaskus zurück, wohin ihn die Apostelgeschichte unmittelbar nach der Bekehrung gehen läßt, ohne den Aufenthalt in Arabien zu erwähnen 9 8. In Damaskus gewann er Anschluß an die Christen und begann in den Synagogen der judenreichen Stadt von Jesus zu predigen. Einem Ausbruch jüdischen Zornes entging er mit knapper Not durch Freundeshilfe (Apgsch 9 23–25, vgl. 2 Kor 11 32f.) und begab sich dann zu kurzem Besuche in großer Heimlichkeit nach Jerusalem (Gal 1 15f. 22; die An-

gaben von Apgsch 9 26–30 sind nach den feierlichen Versicherungen des Apostels selber in Gal 1 richtigzustellen). Dieser Besuch des Paulus in Jerusalem fällt drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal 1 18), so daß also sein Aufenthalt in Arabien und der in Damaskus zusammen etwa drei Jahre ausmachen. Von Jerusalem begab sich Paulus in „die Gegenden von Syrien und Kilikien" (Gal 1 21, vgl. Apgsch 9 30 11 25). In Kilikien lag seine Heimatstadt Tarsus, in Syrien war in der Hauptstadt Antiochia die erste aus Heiden und Juden gemischte Gemeinde von Christusgläubigen entstanden (S. 293). In den Kreis dieser Gemeinde trat Paulus, von dem älteren, angesehenen Barnabas eingeführt. Vierzehn Jahre währte wahrscheinlich dieser Aufenthalt in Syrien und Kilikien Gal 2 1. Die „erste Missionsreise" des Paulus und Barnabas Apgsch 13f. ist nichts als eine Episode aus dieser vierzehnjährigen Missionstätigkeit des Paulus in der Nähe seiner Heimat, von der die Apgsch nichts weiter weiß. Unter Juden und Heiden hat er in jenen Jahren gewirkt; und je länger je mehr muß ihm sein Beruf, der Apostel der Heiden zu sein, in jenen Jahren aufgegangen sein. Am Ende dieses Abschnittes seiner Wirksamkeit steht das sog. Apostelkonzil.

§ 63. Die Zeit der großen Mission

1. Die spätere Mission. Das Apostelkonzil fällt etwa in das Jahr 48/49; es bildet im Leben und in der Wirksamkeit des Paulus einen tieferen Einschnitt. Nach ihm verlegt er das Arbeitsfeld seiner Mission nach Westen, mit dem deutlichen Endziel Rom, wohin er aber nur als Gefangener kommen sollte. In Galatien, Makedonien, Achaja, Asia hat Paulus vorher etwa $6^1/_2$—7 Jahre missioniert. Nach dem bequemen und brauchbaren Schema, das die Apostelgeschichte bietet, sind wir gewohnt, von „drei Reisen" des Paulus zu reden, die jeweils in Antiochia beginnen und ihn wieder dorthin oder nach Jerusalem zurückführen. Richtiger ist, seine Tätigkeit in die zwei großen Teile und Arbeitsgebiete zu zerlegen: Syrien-Kilikien und Asien-Griechenland.

Die $6^1/_2$—7 Jahre der großen Mission sind die hohe, reichste Zeit im Werke des Paulus und der einzige Abschnitt seines Lebens, den wir einigermaßen deutlich überblicken. In sie fällt auch der größere Teil seiner Briefe, vor allem die vier wichtigen Schreiben Gal, 1 und 2 Kor, Röm, und die Angaben der Apgsch werden für diesen Abschnitt im Leben des Paulus viel reicher als für die siebzehn Jahre zwischen seiner Bekehrung und dem Beginn der großen Mission. Aber trotzdem bleiben noch reichlich genug Rätsel und Dunkelheiten für die Forschung zurück. Ich will hier nur hinweisen auf die für uns sehr unklaren Ereignisse, die zwischen 1 Kor und 2 Kor sich abgespielt haben müssen: Zwischenreise, Zwischenbrief, Sendung von Timotheus und Titus, Beleidigung des Paulus u. a. Weiter kann der Abbruch der Wirksamkeit des Paulus in Ephesus nicht so harmlos gewesen sein, wie Apgsch 19 ihn schildert; sondern Paulus muß in Asien unmittelbar vor dem Mär-

tyrertod gestanden haben, wie 1 Kor 15 32 (noch in Ephesus geschrieben) und vor allem 2 Kor 1 8, wohl auch Röm 16 3f. 7 beweisen. Wie wenig wissen wir überhaupt von der langen Wirksamkeit des Paulus in Ephesus; von der ganzen Reihe der Fährlichkeiten und Plagen, die Paulus 2 Kor 11 24–33 aufzählt, können wir nur einen kleinen Teil aus den älteren Briefen und der Apgsch belegen, die Mehrzahl seiner Anspielungen bleibt uns dunkel; wir wissen auch nicht, wann er in Illyricum war Röm 15 19 u. a. m.

2. Die erste Reise. Wir überblicken nun die ganze Missionstätigkeit des Paulus an der Hand der Apgsch.

Ihr Bericht beginnt in 13 1–3 mit einer wertvollen, sehr altertümlich anmutenden Überlieferung, die erkennen läßt, daß der Plan, Missionare von Antiochia aus zu entsenden, in der Gemeinde und seitens der Führenden bereits erwogen wurde, und die dann weiter erzählt, wie auf Weisung des Geistes Barnabas und Paulus ausgesandt werden. Johannes Markus begleitet sie als jüngerer, dienender Gefährte. Das nächste und vielleicht auch das Hauptziel der Reise ist Cypern, des Barnabas Heimat (Apgsch 4 36); die Insel wird von Salamis bis Paphos durchzogen, mit Erfolg verkünden die zwei Apostel in den Synagogen der Juden. Von Paphos aus erfolgt die Weiterfahrt an der Südküste Kleinasiens und geht dann über Perge in Pamphylien nördlich bis zum pisidischen Antiochia. Hierauf bogen die Apostel nach Südosten ab und suchten der Reihe nach noch die lykaonischen Städte: Ikonium, Lystra, Derbe auf. Der Rückweg war der gleiche wie der Hinweg; in Perge, das auf dem Hinwege nur durchschritten worden war, hielten sie sich diesmal etwas länger auf, um zu missionieren; in Attalia stiegen sie zu Schiff und fuhren geradenwegs, ohne Cypern zu berühren, nach Antiochia zurück. Der Bericht wird von der Apgsch mit allerlei Einzelheiten zum Teil sehr anschaulich ausgefüllt. Sie sind aber von recht verschiedenem Werte.

Von dieser Reise des Paulus und den auf ihr gegründeten Gemeinden ist nach weitverbreiteter wissenschaftlicher Anschauung in den Briefen des Apostels selber keine Spur erhalten. Einer andern, ebenfalls stark vertretenen Auffassung gemäß sind die Gemeinden, an die der Gal-Brief sich richtet, in den Städten dieser ersten Reise, also im pisidischen Antiochia, in Ikonium, Lystra, Derbe, zu suchen. Der Streit um die Deutung von „Galatien" und „Galater" in Gal 1 2 und 3 1 kann mit Sicherheit nicht entschieden werden, und die „nordgalatische" und „südgalatische" Hypothese stehen einander mit ziemlich gleich guten Gründen entgegen (vgl. auch oben S. 76 f.).

3. Die zweite Reise. Als Paulus nach dem syrischen Antiochia zurückgekehrt war, blieb er einige Zeit dort Apgsch 14 28. Dann ging er mit Barnabas nach Jerusalem zum Apostelkonzil (§ 66 3) und kehrte wieder nach Antiochia zurück. In diesen Aufenthalt fällt der Gal 2 11–21 berichtete Zusammenstoß mit Petrus, Barnabas und den Judenchristen von Antiochia, der zu einem Bruche zwischen Paulus und Bar-

nabas führte, vielleicht auch Paulus dem judenchristlichen Teile der antiochenischen Gemeinde dauernd entfremdete. Er ist von da an nur noch ganz kurz und vorübergehend in Antiochia gewesen, und als er sich jetzt zu neuer Missionsfahrt anschickte, ging nicht Barnabas mit ihm, sondern Silvanus (Silas), ein Hellenist, der von Jerusalem nach Antiochia gekommen war. Den Bericht über die sogenannte zweite Reise bringt die Apgsch 15 36—18 22.

Der Weg führte zu Lande über die kilikischen Tore, den bekannten Paßübergang über den Taurus, in die lykaonischen (südgalatischen?) Städte der ersten Reise, also nach Derbe, Lystra, Ikonium. Von Lystra ab wurde Timotheus mitgenommen, ein junger, einheimischer Christ, Sohn einer Jüdin und eines Heiden, der von da an ein steter und treuer Mitarbeiter des Paulus wurde. Von Lykaonien ab führt der Bericht der Apgsch den Paulus und seine Begleiter in fliegender Eile durch Kleinasien hindurch bis an die Nordwestecke dieses weiten Gebietes, nach Troas. Sie durchzogen Phrygien, die Landschaft Galatien, streiften Mysien, um nach Bithynien zu gehen, änderten aber rasch die Richtung nach der entgegengesetzten Seite und kamen nach Troas. Nirgends auf kleinasiatischem Boden — das ist offenbar der Sinn des Berichtes in der Apgsch — kam die Fahrt zum Stehen, an keinem Orte sollte das Evangelium verkündet werden: „der Geist Jesu ließ es nicht zu". Endlich in Troas hatte Paulus, der, wie wir auch sonst erfahren (Gal 2 2 Apgsch 13 2), auf „Offenbarung" achtete, wenn es galt, wichtige Entschlüsse zu fassen, eine Traumerscheinung, die ihm sein neues Arbeitsgebiet anwies: Makedonien (16 10; hier setzt das erste, sichere Stück der Wirquelle ein).

4. Makedonien. Die Reise ging von Troas zu Schiff nach Neapolis, von da landeinwärts nach Philippi, einer römischen Militärkolonie und wichtigen Stadt Südmakedoniens. Nach kurzem, aber erfolgreichem Aufenthalte wurden Paulus und seine Genossen gezwungen, weiterzuziehen; sie suchten Thessalonich, die große Handelsstadt am thermaischen Meerbusen, auf. Die Feindschaft der Juden vertrieb Paulus bald von dort, aber er hinterließ eine Gemeinde am Orte. Beröa, eine kleine Stadt südwestlich von Thessalonich, wurde dann missioniert; anscheinend hatte Paulus vor, bei besserer Gelegenheit wieder nach Thessalonich zurückzukehren. Aber er mußte den Plan aufgeben, die Feindschaft der Juden vertrieb ihn auch aus Beröa. So ging er, wohl zu Schiff, in die benachbarte Provinz Achaja, und zwar nach Athen.

Die Wirksamkeit des Paulus in Makedonien kann nur kurz gewesen sein. Wochen bloß waren es, die er in Philippi, Thessalonich, Beröa zubrachte. Sein Werk aber blieb bestehen; von den beiden Hauptgemeinden Philippi und Thessalonich, erfahren wir Genaueres aus den Briefen des Paulus, die an diese Gemeinden gehen, und können sehen, daß es ein schönes, ungetrübtes Verhältnis war, das zwischen ihm und den Gemeinden bestand, wie er auch 2 Kor 8 1—5 Röm 15 26 2 Kor 11 9 rühmend der makedonischen Christen gedenkt. Von der Gemeinde zu

Beröa erfahren wir aus den Paulusbriefen gar nichts; er erwähnt sie nirgends.

5. Achaja. In Athen betrat Paulus den Boden Achajas, des eigentlichen Griechenlands Apgsch 17 15–34 1 Thess 3 1. Die alte, vornehme und ziemlich stille Stadt, deren Ruhm in der Pflege der Überlieferung des glanzvollen hellenistischen Geisteslebens bestand, war der Verkündigung des Christentums nicht günstig, und die Erfolge des Paulus dort waren sehr gering. Die Apgsch, die die Gelegenheit zu einem großen Glanzstück apologetischer Beredsamkeit in der berühmten Areopagrede des Apostels 17 22–31 findet, kann doch in 17 34 nur Dionysius den Areopagiten und eine Frau, Damaris, als Bekehrte nennen. Nach dem wohl nur kurzen Aufenthalte in Athen ging Paulus mit Silas nach Korinth, der Hauptstadt der Provinz. Die Stadt war bei weitem die größte und lebendigste in dem zur römischen Kaiserzeit sehr still gewordenen Griechenland, eine Neugründung Cäsars, der im Jahre 44 (?) die durch Mummius zerstörte Stadt wieder aufgebaut hatte, worauf sie, in sehr günstiger Lage, rasch emporwuchs und eine stark gemischte Bevölkerung bekam. Griechen, Römer und Orientalen, namentlich Asiaten verschiedenster Herkunft, waren in ihr zahlreich zu finden. Über die Verkündigung des Paulus in Korinth berichtet die Apgsch in 18 1–17, ohne freilich, ihrer Weise getreu, allzuviel Einzelheiten zu geben. Aber in den Briefen, die der Apostel der korinthischen Gemeinde schickte, und die die allerwertvollsten Urkunden sind, die wir für das Gemeindechristentum der apostolischen Zeit besitzen, steigt das Bild dieser Gemeinde in frischen Farben vor uns auf, auch mit all den Fehlern, die dem jungen Heidenchristentum anhafteten. Denn eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde ist die korinthische schon von ihren Anfängen an gewesen. Das läßt der Bericht der Apgsch 18 6–10 erkennen, das zeigen auch die Angaben des Paulus, wie 1 Kor 12 2: Ihr wißt, daß ihr, als ihr Heiden waret, mit unwiderstehlicher Gewalt zu den Götzen hingerissen wurdet. — Von Korinth aus ist das Christentum sehr bald auch an andere Stellen der Provinz Achaja gekommen, 1 Kor 16 15 und 2 Kor 1 1 lassen das vermuten. Überhaupt ist für das in der späteren Kirchengeschichte freilich wenig hervortretende Christentum Alt-Griechenlands Korinth Ausgangspunkt und Metropole gewesen.

Die Wirksamkeit des Paulus in Korinth währte nach Angabe der Apgsch mehr als $1^1/_2$ Jahre (18 11: ein Jahr und sechs Monate im Hause des Titius Justus, wozu noch die 18 1–6 geschilderte Anfangszeit in der Synagoge kommt). Nach Apgsch 18 18–23 begab sich Paulus von Korinth aus zu Schiff über Ephesus nach Cäsarea in Palästina, Jerusalem (?) und Antiochia.

6. Die dritte Reise. Auf dem Landwege, wie bei der zweiten Reise, durchwanderte Paulus sodann Kleinasien, um diesmal die bisher von ihm gemiedene Provinz Asia aufzusuchen. Ihre bedeutendste Stadt Ephesus war sein Ziel 19 1; dort brachte er den Hauptteil der Zeit zu, den die sogenannte dritte Missionsreise in Anspruch nahm. Ephesus, mit

einer sehr stark gemischten Bevölkerung, war eine typische Vertreterin jener glänzenden hellenistischen Städte, die die Kultur der Diadochen- und der Kaiserzeit hatte entstehen lassen. Die Angaben Apgsch 19 8 10 22 zeigen, daß Paulus mindestens 2½ Jahre dort weilte; 20 31 wird, wohl nach oben abgerundet, der ephesinische Aufenthalt des Apostels auf drei Jahre angegeben. Unterbrochen wurde die lange Wirksamkeit in Ephesus durch eine Reise nach Korinth, wie aus gewissen Angaben von 2 Kor zu erschließen ist; der Aufenthalt dort war aber sicher nicht lang. Paulus hat vielleicht auch von Ephesus aus andere Orte der Provinz aufgesucht, welche die alten Landschaften Mysien, Lydien, Karien und einen Teil von Phrygien umfaßte; aber darüber wissen wir nichts Genaueres. Leider haben wir von der Hand des Paulus selber nur wenige Angaben über seine ephesinische Wirksamkeit; ein paar Andeutungen in 1 und 2 Kor, dann wohl das ursprünglich nach Ephesus geschickte Stück Röm 16 sind alles, denn der kanonische Epheserbrief geht, gerade wenn er echt sein sollte, nicht nach Ephesus (S. 85).

Der Erfolg des Paulus in Ephesus war nach den Angaben der Apgsch groß, und seine Tätigkeit in der Hauptstadt wirkte über die ganze Provinz hin, vgl. 19 26. Paulus bezeugt das Gleiche 1 Kor 16 9 und spricht 16 19 bereits von einer Mehrzahl der Gemeinden in Asien. Die Größe der Wirksamkeit, die er in Ephesus ausübte, bezeugen wohl auch die Angaben über die Gefahren, die er in Asien zu bestehen hatte. Die Apgsch läßt uns von diesen wenig ahnen, denn der Aufstand der Silberschmiede endete nach ihrem Bericht harmlos; aber Paulus macht selber einige, leider nur sehr kurze und dunkle Angaben über mindestens zweimalige Lebensgefahr, in der er schwebte: 1 Kor 15 32 und 2 Kor 1 8–10, womit noch 1 Kor 16 9 und Röm 16 3f. 7 zu vergleichen sind. Erfolg hat Paulus doch gehabt, und zwar bleibenden. Er hat das Christentum in die Provinz gebracht und dort festgepflanzt. Im Gegensatz zum Christentum Achajas hat die sich bildende asiatische Kirche schnell eine große Bedeutung in der Geschichte des ältesten Christentums erlangt und lange Zeit hindurch behauptet. Generationen hindurch hat die Führung der jungen Kirche bei den Gemeinden Asiens und bei Rom gestanden, der Kampf gegen Montanismus und Gnosis, die Ausbildung von Kanon und Episkopat ist in Asien und Rom erfolgt.

Aus Ephesus und Asien vertrieben, begab sich Paulus über Troas nach Makedonien und Korinth, wo er drei Monate blieb Apgsch 20 1–3 2 Kor 2 12f. Er sah zum Rechten in den Gemeinden, die er bereits gegründet hatte. Von Achaja ging er wieder nach Makedonien, von Philippi zu Schiff nach Troas, weiter an der West- und Südküste Kleinasiens entlang nach Tyrus und endlich auf dem Landwege über Ptolemais und Cäsarea nach Jerusalem. Jerusalem war kein endgültiges Ziel für Paulus, er wollte bald wieder zurück, um endlich nach Rom und über Rom nach Spanien zu gehen Röm 15 24. Was der Zweck der Jerusalemreise war, gibt Röm 15 25–27 an: Paulus überbrachte eine Geldsammlung, die in Makedonien und Achaja für die jerusalemische Ge-

meinde aufgebracht worden war. In seiner Begleitung waren auch Vertreter der Heidengemeinden, deren Verzeichnis Apgsch 20 4 erhalten ist.

§ 64. Der Lebensausgang des Paulus

1. Gefangenschaft und Romreise. Als Paulus in Jerusalem angekommen war, fanden seine weitausschauenden Pläne ein jähes Ende. Nachdem er etwa eine Woche in Jerusalem geweilt hatte, wurde er in einem Auflaufe, den asiatische Juden gegen ihn erregten, von der erbitterten Menge als Tempelschänder fast erschlagen. Die römische Wache schritt ein, verhaftete ihn, und nach einigen Tagen wurde er von dem kommandierenden Militärtribunen nach Cäsarea zum Prokurator geschickt Apgsch 21 27—23 35. Das war damals Antonius Felix, ein Freigelassener des Claudius, Bruder von Neros Günstling Pallas (vgl. oben S. 182 und 287). Felix hielt Paulus in Haft: er hoffte, vom Apostel Bestechungsgelder zu empfangen, sagt die Apgsch 24 26. Die Haft dauerte zwei Jahre 24 27; von diesem ganzen Zeitraum wissen wir nur dies, daß anscheinend die Gefangenschaft nicht hart war 24 23 26. Bald nachdem Porcius Festus, des Felix Nachfolger, sein Amt angetreten hatte, appellierte Paulus als römischer Bürger an den Kaiser, weil er nicht wollte, daß sein Prozeß wieder nach Jerusalem gezogen würde Apgsch 25 9—12.

Die Fahrt nach Rom war schwierig. Sie wurde etwas spät im Jahre angetreten, führte zu Schiffbruch und Überwinterung auf Malta, und erst im nächsten Frühjahr konnte der Gefangenentransport Rom erreichen Apgsch 27 1—28 15. Dort wurde Paulus in custodia libera ac honesta gehalten; er durfte sich eine eigene Wohnung mieten, Besuche empfangen, nur war ein Prätorianer ständig bei ihm zur Bewachung, an den er mit leichter Fessel gebunden war. In der Nähe der Prätorianerkaserne, an der porta Viminalis muß Paulus gewohnt haben. Seine Predigt hat er auch als Gefangener fortsetzen dürfen, Apgsch 28 30f., vgl. Phil 1 13. Die Gefangenschaft in Rom dauerte zwei Jahre Apgsch 28 30. Auch aus dieser Zeit wissen wir sehr wenig: die dürftigen Angaben der Apgsch einige weitere in den Gefangenschafts- und Pastoralbriefen, soweit die betreffenden Stücke auf Paulus zurückgehen und in der römischen Gefangenschaft geschrieben sind, geben noch einen Einblick in die Stimmung des gefangenen Paulus, zeugen von Kämpfen mit christlichen und jüdischen Gegnern, die ihm auch jetzt nicht erspart blieben, zeigen uns gute und falsche Freunde in seiner Umgebung.

2. Das Lebensende. Mit dem Ende der zwei Jahre römischer Gefangenschaft brechen die spärlichen Nachrichten über Paulus ab. Ein dichtes, kaum zu durchdringendes Dunkel lagert über dem Lebensausgange des Apostels. Daß die Apostelgeschichte mit dem freundlichen Bilde 28 30f. endet, stellt uns vor ein ganz schweres literarisches und historisches Rätsel. Daß das Buch bereits am Ende der zwei römischen Jahre geschrieben wurde, ist eine nahezu unmögliche Annahme; ihre

Abfassung nach dem dritten Evangelium, ihre Gesamthaltung und viele Einzelbeobachtungen weisen sie deutlich aus dem eigentlichen apostolischen Zeitalter heraus in die nächste Generation (vgl. S. 133 f.). War Paulus am Ende der zwei Jahre verurteilt und hingerichtet worden, warum hat er es nicht erzählt? Man hat gemeint, er habe den schlimmen Ausgang des Prozesses verschweigen wollen. Aber war damit aus der Welt geschafft, was die ganze Christenheit ohnehin wußte? Er konnte überdies die Schuld den Juden oder schlechten Beamten oder der bösen Herrschaft Neros zuschreiben. Zudem beweist das letzte Wort „ungehindert" schon als Negativum, daß der Verfasser von einer „Behinderung" des Apostels wußte. Ist der Schluß der Apgsch abgerissen? Ist ihr Verfasser an der Vollendung seines Buches, das auch sonst genug abgerissene Fäden zeigt, gehindert worden? Wir wissen es nicht.

Die Frage nach den letzten Schicksalen des Paulus muß ohne Zuhilfenahme der Apgsch gelöst werden; sie kann leider nicht befriedigend beantwortet werden. Sicher ist nur eines: Paulus hat den Märtyrertod erlitten. 1 Clem 5 5f., um 96 in Rom geschrieben, ist ein sicheres Zeugnis für diese Tatsache. Der Zusammenhang der Stelle legt es weiter nahe, anzunehmen, das Martyrium sei in Rom erfolgt, und macht gewiß, daß es in die Regierungszeit Neros fiel, denn gleich darauf werden die Opfer der neronischen Christenverfolgung erwähnt. Schloß die zweijährige römische Gefangenschaft mit der Verurteilung des Apostels, dann starb er im Jahre 60 etwa, also vor der neronischen Verfolgung. Wurde er aber freigesprochen, dann muß er seine Missionsarbeit wieder aufgenommen haben, später dann aufs Neue gefangen genommen und, vermutlich in Rom, hingerichtet worden sein. Diese zweite Lösung der Frage bezeichnet man kurzweg mit dem Namen der „Hypothese von der zweiten Gefangenschaft". Folgende Angaben der Überlieferung sprechen zu ihren Gunsten: 1 Clem 5 7 wird von Paulus gesagt, er habe die ganze Welt die Gerechtigkeit gelehrt und sei bis zum Ende des Westens (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως) gekommen. Der Brief, selbst in Rom geschrieben, kann schwerlich die Hauptstadt, den Mittelpunkt des Reiches, als den äußersten Westen bezeichnen. In Rom scheint man also am Ende des 1. Jh. von einer Tätigkeit des Paulus westlich von Rom, in Spanien (Röm 15 24!) gewußt zu haben. Hat diese Überlieferung recht, dann muß Paulus aus der ersten Gefangenschaft freigekommen sein und seinen alten Plan wieder aufgenommen haben. — Von einer Wirksamkeit des Paulus in Spanien redet ferner ausdrücklich am Ende des 2. Jh. das Muratorische Fragment (oben S. 162 f.) in Zeile 38f. Es sagt, Lukas erwähne „die Reise des Paulus, der von der Stadt nach Spanien reiste" (. . . profectionem Pauli ab urbe in Spaniam proficiscentis) deshalb nicht, weil er nicht Augenzeuge davon war. Das Zeugnis des Muratorianums wiegt freilich nicht soviel wie das von 1 Clem, weil es etwa 100 Jahre jünger ist und die in ihm berichtete Tatsache aus Röm 15 24 gefolgert sein kann. Die noch spätere Überlieferung läßt Paulus zusammen mit Petrus hingerichtet werden (Dio-

nysius von Korinth bei Euseb, Kirchengesch. II 25 8: εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν). Aber selbst wenn man die zweite Gefangenschaft annimmt, ist damit keineswegs sicher, daß der Apostel in der Verfolgung des Nero 64 fiel; er kann früher, er kann auch später hingerichtet worden sein. Seine Hinrichtung erfolgte durch das Schwert, wie die Überlieferung des 2. Jh. (Paulusakten, vgl. Lipsius, Acta apostolorum apocrypha I S. 116f.; Hennecke, Ntl. Apokryphen S. 382 f.) zu berichten weiß. Als die Stelle, wo er hingerichtet oder begraben sein soll, zeigte man schon um 200 (Gajus bei Euseb, Kirchengesch. II 25 7) einen Ort an der Straße von Rom nach Ostia, über dem sich heute die prächtige Pauluskirche erhebt. Mancherlei Gründe, besonders auch neuere in der Kirche San Sebastiano vorgenommene Ausgrabungen, sprechen für die Echtheit der Tradition (vgl. H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, ²1927).

§ 65. Paulus als Missionar und Organisator seiner Gemeinden

1. Ausdehnung und Bedeutung des Missionswerkes. So läuft, in knappen Zügen gezeichnet, das Leben des Paulus vor uns ab, soweit es für uns sichtbar wird. Die wichtigste Arbeit des Apostels, der Haupterfolg seiner Wirksamkeit liegt in jenen rund sieben Jahren seiner großen Mission. Man nennt seine Leistung oft die Weltmission der apostolischen Zeit. Der Ausdruck ist aber natürlich mit großen Einschränkungen zu verstehen. Denn einmal ist die Verkündigung des jungen Evangeliums auch noch andere Pfade gegangen, als sie die Karte der paulinischen Reisen zeigt: die römische Gemeinde, die ohne Zutun des Paulus entstanden ist, ist ein schlagender Beweis dafür. Sodann ist das Gebiet des Paulus, der Umfang seiner eigenen Missionskirche doch nur ein Bruchteil der damaligen Welt: Syrien, Kilikien, Cypern, Galatien, Asien, Makedonien, Achaja. Und in diesen Provinzen hat Paulus meist nur eine beschränkte Zeit geweilt; er hat bei seiner Wirksamkeit nur die großen führenden Städte in den einzelnen Provinzen aufgesucht und in ihnen Gemeinden gegründet. Die kleineren Städte und das flache Land hat er ganz unberührt gelassen. Wenn er trotzdem selber es ausspricht, daß er keinen Raum mehr im Osten habe, daß er von Jerusalem bis nach Illyrien das Evangelium verkündet habe Röm 15 19–23, so hat er offenbar die Meinung, daß er seine Aufgabe in den einzelnen Provinzen erledigt habe: das Wort Gottes ist in ihnen erklungen, Gemeinden sind in ihnen entstanden, von denen die Verkündigung ohne sein Zutun weiter gehen wird: Gott wird alle, die von ihm erwählt sind, auch irgendwie berufen. Diese kühne Hoffnung hat den Apostel am letzten Ende nicht getäuscht. In einem Zeitraume, der freilich viel länger war, als Paulus ihn annahm, ist das Christentum von selber, ohne überragende Apostel und Missionare, die große Mengen hinrissen, im römischen Reiche durchgedrungen, und gerade die Paulusgemeinden, zumal in Asien, haben bei dieser Eroberung eine große Aufgabe gehabt und erfüllt.

Mit ein paar Farben und Strichen wollen wir das Bild der Paulusmission noch ausmalen, indem wir fragen, wie Paulus bei seiner Predigt vorgegangen ist, welche Hilfen und Mittel er bei der Verkündigung gebraucht hat.

2. Persönliche Eignung. Um zunächst an einiges Untergeordnete zu erinnern: Paulus war frei von den Fesseln der Familie. Er war nie verheiratet und rühmt sich, daß er die Gabe der geschlechtlichen Enthaltsamkeit habe 1 Kor 7 7, daß er nicht, wie andere Apostel, Petrus selber und die Herrenbrüder, eine christliche Schwester als Ehefrau mit sich herumführe 1 Kor 9 5. Auch die Bande, die ihn mit Heimat und Vaterhaus verknüpften, hatte er, zum mindesten auf der Höhe seiner Wirksamkeit, gelöst. So stark auch sein jüdischer Patriotismus gelegentlich durchschlägt Röm 9 1–3 10 1, — er hat in den Jahren seiner großen Mission etwas ausgesprochen Weltbürgerliches an sich: „Alle Menschen sind seine Kinder, die Männer sind seine Söhne, die Frauen seine Töchter" — diese Worte, mit denen Epiktet Dissert III 22 81 den stoisch-kynischen Kosmopoliten schildert, passen auch auf Paulus, der als seine Kinder die Gläubigen seiner Gemeinde bezeichnet.

Seinen Unterhalt, rühmt sich Paulus, hat er während seiner großen Reisen durch die Arbeit seiner Hände gewonnen; von dem Rechte des Apostels, sich durch die Gemeinden erhalten zu lassen, hat er keinen Gebrauch gemacht 1 Kor 9 6–18 1 Thess 2 9; in Korinth hat er in der Werkstätte seines Zunftgenossen Aquila gearbeitet Apgsch 18 2f. Nur in Philippi machte er eine Ausnahme: dort ließ er sich von der ihn dazu drängenden Lydia in ihr Haus aufnehmen Apgsch 16 15, und er hat von der ihm treuen Gemeinde auch später mehrmals, bis in die Tage seiner Gefangenschaft hinein, Unterstützung angenommen 2 Kor 11 9 Phil 4 10 15. Es ist selbstverständlich, daß er mit seiner Arbeit nur einen bescheidenen Lebensunterhalt gewann, selbstverständlich auch, daß dies Verfahren erhöhte Ansprüche an seinen Willen und seine Kraft stellte, weil er den Hauptteil seiner Zeit doch der Mission, dann der Belehrung und Festigung der schon Gewonnenen, endlich dem „täglichen Überlaufenwerden, der Sorge für alle Gemeinden" 2 Kor 11 28f. widmen mußte.

Das äußere Auftreten des Apostels war sicher nicht glänzend im Sinne der Rhetorik seiner Zeit, obwohl er deren Kunstmittel nicht verschmähte. An bekannten Stellen von 1 und 2 Kor legt er selber Zeugnis davon ab, daß seine Rede nicht geschmückt und aufgeputzt war, daß er, wenigstens in Korinth, den ihm unbekannten Boden der rauschenden Weltstadt mit Zittern und Zagen betreten habe, und daß seine Gegner spotteten, seine Briefe seien wohl wuchtig und schwer, wenn er aber gegenwärtig sei, dann trete er schwächlich auf, und seine Beredsamkeit heiße nicht viel, er sei ein Laie im Worte; vgl. 1 Kor 2 3f. 2 Kor 10 10 11 6. Wir können vielleicht auch annehmen, daß seine körperliche Erscheinung klein, wenn auch rasch und beweglich war: die Bewohner von Lystra halten Barnabas für Zeus, Paulus für Hermes Apgsch 14 12, dazu war sein Auftreten vielleicht gehemmt durch das Leiden, das er

hatte, und von dem er 2 Kor 12 5–10 (Gal 4 13f.?) in andeutenden Worten spricht. Aber immerhin muß sein Auftreten doch auch wieder überaus eindrucksvoll gewesen sein. Mitreißender Glaube, leidenschaftliche Überzeugung, Glut der Empfindung, Kraft und Glück, gewinnende Liebe müssen aus seinen Worten zu den Herzen gesprochen haben, und durch den Gesamteindruck des „heiligen Geistes", den man in seinen Worten spürte, hat er seine Hörer erschüttert und bekehrt 1 Kor 2 4f. Denn auf Bekehrung, und nicht auf monate- oder jahrelangen Katechumenenunterricht ist die Absicht des Paulus gerichtet gewesen.

Erleichtert wurden die Erfolge des Paulus dadurch, daß er gewöhnlich *nicht allein* arbeitete. In Antiochia stand er in einem Kreise bewährter, zum Teil auch älterer Missionare Apgsch 13 1; mit dem hervorragendsten unter ihnen, Barnabas, hat Paulus lange Jahre zusammengewirkt, die erste Reise noch haben beide gemeinsam unternommen. Aber auch sonst hören wir von älteren und jüngeren, helfenden und dienenden *Genossen* des Apostels und sehen, daß er viel hingebende Freundschaft, Bewunderung und Liebe erfuhr, die sogar die Gefahr des eigenen Lebens nicht scheute. Silas, Aquila und Priska, Apollos, Andronikus und Junias (Röm 16 7) gehören zur Gruppe der älteren Freunde und Genossen. Unter den jüngeren, den Schülern, sind Timotheus und Titus die hervorragendsten, treuesten und bewährtesten gewesen; aber auch Lukas, „der geliebte Arzt" (Kol 4 14), Johannes Markus und eine Reihe anderer, von denen wir wenig mehr als die Namen wissen, sind hier zu nennen: Aristarch, Demas, Erastos, Crescens, Tychikus, Trophimus u. a., vgl. Apgsch 20 4 und die Briefschlüsse von Kol (4 10ff.), 2 Tim (4 9ff.), Philem, Tit. Endlich hat Paulus auch in den Städten, in denen er wirkte, ortsansässige treue Freunde und Gehilfen gefunden, wie Stephanas und sein Haus in Korinth 1 Kor 16 15f., die Lydia Apgsch 16 15 und den Epaphroditus Phil 2 25 in Philippi.

3. Anlehnung an die Synagoge. In einzelnen Städten hat er, der Heidenapostel, seine Verkündigung in der *Synagoge* der Juden begonnen. Das wird wenigstens in der Apgsch immer und immer wieder berichtet. Ihre Erzählung steht dabei unter einem gewissen Schema: erst muß den Juden das Evangelium angeboten werden, dann erst, wenn diese es verwerfen und zu „lästern" anfangen, wendet sich Paulus an die Heiden. Dies Schema ist sicher nicht richtig; denn Paulus weiß sich als den Apostel der Heiden, und er hat in seiner Predigt diese von vornherein ins Auge gefaßt. Aber trotzdem ist es ohne Zweifel gute Erinnerung, daß Paulus seine Verkündigung oft in der Synagoge der Diaspora begann. Denn dort, und zwar bei ihrem *gottesfürchtigen* Anhange (vgl. oben S. 187 f.), fand er am schnellsten den Zugang zu Heiden, die fähig, auch vorgebildet waren, seine Predigt zu verstehen. An diese Männer und Frauen, die religiös rege, „erweckt" waren, die heiligen Schriften und die heilige Geschichte bereits kannten, den Glauben an den Gott Israels hatten, kam Paulus sicher und rasch in der Synagoge heran, ohne erst umfragen zu müssen. Der Bruch mit der Syna-

goge erfolgte wohl meistens sehr schnell — die Feindschaft der Juden bezeugt Paulus selber 1 Thess 2 15f., vgl. auch Röm 9—11 —; aber Paulus hatte dann durch die Bekehrung des einen oder andern Juden und vor allem durch Gewinnung von Heiden die Grundlage der Christengemeinde gelegt. Im Hause eines der Neubekehrten fand er bald einen Raum, wo er predigen und lehren, mit den Gewonnenen zusammenkommen konnte, und wohin diese ihre Verwandten und Freunde mitbrachten, vgl. etwa Apgsch 16 15 17 5–7 18 7. Gelegentlich wurde auch ein Raum gemietet, wie der Hörsaal des Tyrannus in Ephesus Apgsch 19 9.

4. Die Missionspredigt. Wie die Missionspredigt des Paulus im einzelnen aussah, davon können wir uns leider kein unmittelbares Bild machen. Die Reden, die nach der Apostelgeschichte Paulus in der Synagoge des pisidischen Antiochia und auf dem Areopag hält, geben keine genauen Nachbildungen von Predigten des Apostels; nur einzelne Gedanken aus der paulinischen Verkündigung können in ihnen nachschwingen. Auch aus den Briefen als ganzen dürfen wir uns keine Vorstellung von der Predigt des Apostels machen. Die Predigt muß im allgemeinen viel einfacher gewesen sein als die oft sehr schwierigen Ausführungen der Briefe; denn in ihnen wendet sich Paulus schon an bestehende Gemeinden, in denen Verlegenheiten und allerlei Verwicklungen sich eingestellt haben, in die Gegner eingedrungen sind, in denen judaistische Verkündigung oder Weisheitsrede nach griechischem Vorbilde erklungen ist. Immerhin sind in den Paulusbriefen eine Anzahl von Stellen vorhanden, in denen der Apostel auf seine grundlegende missionarische Verkündigung zurückblickt und über sie Andeutungen macht. 1 Thess 1 9f. 1 Kor 2 1–5 15 1–11 Gal 3 1–5, auch Röm 1 18–21 u. a. gehören hierher. Von 1 Thess 1 9f. können wir bei unserer kurzen Darlegung ausgehen. Paulus sagt dort: Die Leute selber erzählen davon, daß wir bei euch aufgetreten sind, und wie ihr euch zu Gott bekehrt habt von den Götzen, um einem lebendigen und wahren Gotte zu dienen und seinen Sohn vom Himmel zu erwarten, den er von den Toten auferweckt hat, Jesus, unsern Retter vor dem kommenden Zorngericht. — Wir sehen hier aufs deutlichste, daß Paulus seinen griechischen Zuhörern nicht die schweren, grundsätzlichen Ausführungen des Galater- oder Römerbriefes über Glauben und Werke, über die Gerechtigkeit Gottes und des Menschen, erst recht nicht die scharf zugespitzten antijudaistischen Schriftbeweise zugemutet hat. Er hat vielmehr seine Verkündigung vor den Heiden oft mit der Predigt von dem einen wahren Gotte begonnen, vgl. auch Apgsch 14 15–17 17 23–29, wobei er die Kritik der Götterbilder als nichtiger Idole gleich einfügen konnte. Aber in vielen Fällen hatte er die Verkündigung des Monotheismus nicht nötig, weil seine Zuhörer, wie wir schon sahen, oft gottesfürchtige Anhänger der Synagoge waren oder aus einer alten Kulturwelt kamen, in der die Kritik der Volksgötter, der Glaube an die Einheit der Welt und die Einzigkeit ihres Schöpfers seit Jahrhunderten lebendig war. In der Predigt des Monotheismus hatten die philosophische Propaganda, die Missionspredigt des Diaspora-

judentums und eine lange Geistesgeschichte dem Paulus sehr vorgearbeitet; er war hier seinen Zuhörern gegenüber in einer ganz andern Lage als etwa Columban, Gallus oder Bonifatius, da sie zu den Schwaben, Friesen und Hessen kamen.

Das Entscheidende in der Predigt des Paulus war also nicht der Monotheismus, sondern der neue Weg zu dem einen Gott. Er geht nicht mehr durch das Gesetz oder die Weisheit dieser Welt, sondern durch Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen. Dieser hat im Mittelpunkt der Verkündigung des Paulus gestanden Gal 3 3: Jesus Christus, und zwar der Gekreuzigte, ist euch vor die Augen gemalt worden, 1 Kor 2 2: Ich glaubte unter euch nicht anderes wissen zu sollen als Jesus Christus, und zwar den Gekreuzigten (1 Kor 15 1–11 Gal 1 3). Schon diese Sätze zeigen deutlich, in welchen Gedankenreihen sich die Predigt des Paulus hauptsächlich bewegt hat: Christus hat er verkündet, den Sohn Gottes, der vom Himmel herabgestiegen ist, sich um unserer Sünden willen in den Tod gab, in den schmählichen und schrecklichen Tod am Kreuz, um dadurch den Fluch und die Strafe der Sünden, eben den Tod zu lösen. Er ist von Gott aus dem Hades erweckt und thront nun bei ihm in Herrlichkeit. — Wieweit Paulus seine Predigt von Christus, dem Gottessohne, belebt hat mit den Erzählungen von Jesus, der in Galiläa umherzog, vom Reiche Gottes verkündete, Kranke heilte und die Mühseligen und Beladenen zu sich rief (vgl. etwa Apgsch 10 38f.), können wir leider nicht genau sagen. Die Forschung ist lange Zeit geneigt gewesen, dem Paulus dies Stück gemeinchristlicher Verkündigung, das Leben und die Predigt Jesu, abzusprechen; wahrscheinlich geht sie mit dieser Verneinung zu weit. In den Briefen des Paulus finden sich doch auch Anspielungen auf Worte Jesu (vgl. oben S. 238) und Hinweise auf das Beispiel Christi (Phil 2 5–11 u. ä.). Daß nicht mehr dergleichen in den Briefen enthalten ist, liegt daran, daß die Briefe nicht christliche Programmschriften oder Erzählungsbücher sind, sondern Briefe, die ganz bestimmte Fragen des Gemeindelebens behandeln. Aber sicher bleibt, daß die Verkündigung von Fleischwerdung, Tod, Auferstehung und überhaupt vom Versöhnungswerke Christi Grund- und Kerngedanke wie der paulinischen Religion und Theologie, so auch seiner Missionsverkündigung gewesen ist. Sein eigenes Erlebnis vor Damaskus konnte er leicht, vor Heiden wie vor Juden redend, als Beweis anführen. Den Schriftbeweis, der schon in der vorpaulinischen Theologie eine große Bedeutung hat (S. 305—307), hat er wohl nirgends übergangen, wo er in der Synagoge sprach; er wird auch bei den geborenen Heiden für grundlegende Stücke dieses Beweises genügend Verständnis gefunden haben.

An die Verkündigung von Christus, dem Auferstandenen und Wiederkehrenden, schloß sich leicht die eschatologische Predigt des Apostels an: Der große und schwere Tag des Gerichtes steht bevor, nur die Gläubigen werden gerettet werden, die Menge der Ungläubigen geht im Zorne Gottes unter. Auch für dies eindrucksvolle Stück der Verkündigung Pauli (und des Urchristentums) waren die heidenchristlichen

Hörer einigermaßen vorbereitet durch die Berührung mit der Diaspora-Synagoge, in der sicher, wenn schon nicht so kräftig wie in Palästina, die realistische Eschatologie des Spätjudentums lebendig war, nicht minder durch die Heilandshoffnungen des Hellenismus.

Endlich kann in der Predigt des Paulus schon bei ihrer grundlegenden Verkündigung die sittliche Unterweisung nicht gefehlt haben. Wenn er vom einen wahren Gotte, vom Retter und Herrn Christus, vom nahen Weltende verkündete, dann mußte mit all dem selbstverständlich die Aufstellung eines neuen Lebensideals verbunden sein. Schon in der Verkündigung des Diasporajudentums hatte die Morallehre ihre feste Stelle, und im „Katechismus" des Judentums fand bereits Paulus, wie dann auch wieder die Kirche der nachapostolischen Zeit, das Muster für ethische Unterweisungen. Die Mahnungen in den paränetischen Teilen der Paulusbriefe erinnern manchmal sehr stark an Mahnungen der jüdischen Proselytenunterweisung. Man kann aus der Gleichförmigkeit mancher Stellen deutlich sehen, daß der Apostel feststehende Formen verwendet, vgl. 1 Kor 6 9f. Gal 5 19–21. Voran stehen in der Unterweisung die Warnungen vor geschlechtlichen Vergehen, daneben solche vor Götzendienst, der immer wieder auf allerlei Wegen und unter allerlei Formen an den Neubekehrten herankam; es folgten dann die Warnungen vor Diebstahl, Raub, Habsucht, Übervorteilungen und andern Vergehen gegen Hab und Gut des Nächsten, endlich vor Schwelgerei und Trunkenheit, vgl. noch 1 Thess 4 1–10. Auch Tugenden- und Laster-Kataloge der stoischen und jüdischen Unterweisung hat Paulus übernommen Röm 1 29ff. u. ö.

5. Die Erfolge. Den stärksten Eindruck hat Paulus nicht durch Worte und Beweise gemacht, sondern durch den „Erweis des Geistes und der Kraft" (2 Kor 2 3f.), das sieghafte Strahlen des erlösten Menschen. Diejenigen, die durch das Wort vom Kreuz und die Kraft des Geistes gewonnen waren, wurden durch ihn oder seine Gefährten getauft. Sicher sind die Taufen rasch erfolgt; schon ein einmaliges Anhören der Predigt und eine Bekehrung durch sie mit darauf folgender Erklärung haben genügt, die Taufe vorzunehmen. So konnte eine, wenn auch kleine Gemeinde schnell entstehen, selbst dann, wenn Paulus nur kurz in der betreffenden Stadt geweilt hatte.

Über die Größe der paulinischen Gemeinden können wir sehr schwer eine Aussage machen. Sicher hat das Auftreten des Paulus Aufsehen auch in weiteren Kreisen gemacht, wenn schon Schilderungen wie Apgsch 17 6 19 10 17 übertreiben mögen; Angaben des Apostels wie 1 Thess 1 8f. sind, trotz des Überschwanges, der in ihnen steckt, gute Zeugnisse. Eine andere Frage ist natürlich die nach der Anzahl der Bekehrungen und der Größe der sich bildenden Gemeinden. In Thessalonich war Paulus nur etwas über drei Wochen, auch in Philippi, Beröa, Athen, Troas hat er nur kurze Zeit geweilt; sicher werden seine Erfolge in diesen Städten sich in engen Grenzen gehalten haben. Selbst in Korinth und Ephesus, wo er sich Jahre hindurch aufhielt, wird die Zahl der Bekehrten kaum mehr als einige Hundert betragen haben.

Wenn Röm 16 wirklich ein Schreiben des Paulus nach Ephesus ist (oben S. 82), dann haben wir guten Grund, anzunehmen, daß Paulus in der Grußliste wirklich aller hervorragenderen Kreise und aller bedeutenderen Einzelpersonen der Gemeinde gedenkt. Im ganzen zählt er sechsundzwanzig Einzelpersonen und fünf Gruppen von Brüdern auf (V. 5 10 11 14 15). Wenn man nun die Gruppen auch recht groß annimmt, so ergeben sich doch aus der ganzen Liste schwerlich mehr als etwa 150 Leute, und das in der Heidengemeinde, in der er am längsten gewirkt hat. Selbst wenn man als Gesamtzahl das Vier- und Fünffache annimmt, erhält man noch keine tausend Christen in einer Stadt, deren Bewohnerzahl auf mehr als 200 000 geschätzt werden kann.

6. Die Organisation. Der Eintritt in die neue Gemeinschaft erfolgte durch die Taufe. Mit ihr ist die Mitteilung des heiligen Geistes, des Geistes Jesu verbunden. Hier bereits erhebt sich freilich eine schwere Frage: war die Geistesmitteilung immer eine Erfahrungstatsache und stellten sich bei allen Gläubigen auffallende oder mehr gehaltene, wenn auch deutliche Äußerungen enthusiastischer Frömmigkeit ein — oder: wurde die Geistesmitteilung geglaubt und angenommen, auch wenn jene Äußerungen wegblieben? Konnte man nur dann die Taufe empfangen, wenn man Zeichen des empfangenen Gottesgeistes aufwies, oder wurde die Taufe auch vorgenommen ohne diese Zeichen, im Zutrauen auf den Empfang bei der Taufe oder auf die künftige Erfahrung des Einzelnen? Das alles sind Fragen, in denen wir wenig deutlich sehen. Für Paulus steht fest, daß alle Getauften den Geist haben: 1 Kor 12 13; vgl. auch Röm 8 9 Gal 3 2–5 u. a.

Die Gemeinschaft aller Gläubigen und Getauften ist die ἐκκλησία der die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Sie ist das wahre Gottesvolk Israel, über die ganze Welt zerstreut und doch wieder zusammengehalten im Glauben an den einen Gott, den einen Herrn, durch den Geist, die Taufe, durch gemeinsame Hoffnungen und Aufgaben. Die Gesamtgemeinde, der Leib Christi, zerfällt wieder in die einzelnen Ortsgemeinden. Auch sie führen bei Paulus die Bezeichnung ἐκκλησία, und zwar sehr deutlich schon in einem abgeschliffenen Sinne des Wortes, sodaß Paulus ohne weiteres in der Mehrzahl von ihnen reden kann: die Gemeinden Asiens, Judäas usw., vgl. Gal 1 22 1 Kor 16 1 19 2 Kor 8 1 19 u. a.; ja er gebraucht das Wort auch von den Hausgemeinden, den kleinen Kreisen und Versammlungen, die zu gemeinsamem Kultus in den Häusern zusammenkamen 1 Kor 16 19 Röm 16 5.

Für die Ortsgemeinde steht zunächst einmal fest, daß sie im ganzen autonom dasteht, ihre eigenen Angelegenheiten selber verwaltet, Sittenzucht ausübt, und daß sie nicht durch eingesetzte Amtsträger geleitet wird. Deswegen gehen die Briefe des Apostels immer an die Gemeinden als ganze; auch viele Einzelbeobachtungen in den Briefen zeigen, daß es noch kein Amt innerhalb der Gemeinden gab, das über ihnen stand, sie lenkte und für sie verantwortlich war. Die Sittenzucht wird von der Gemeinde als ganzer ausgeübt 1 Kor 5 1–5 2 Kor 1 23 bis

2 12 Gal 6 1, sie wählt Gesandte, die nach außen hin geschickt werden, und stattet sie mit Vollmacht aus 2 Kor 8 18f. 23, sie beschließt über aufzubringende Geldleistungen Röm 15 26f. 1 Kor 16 1–4 2 Kor 8 f. Phil 1 3–5 4 10–19. So ist die Autonomie der paulinischen Gemeinden unverkennbar; sie unterscheiden sich hierin stark von der Urgemeinde und dem palästinischen Judenchristentum mit ihren geborenen Führern. Nirgends auch ist eine Spur davon zu erkennen, daß etwa eine Reihe von Gemeinden in breiterer und umfassenderer Organisation sich zusammengetan hätte, um über gemeinsame Angelegenheiten Beschlüsse zu fassen, die alle beteiligten Gemeinden binden sollten (die spätere Synodal- und Provinzialverfassung).

7. **Die Pneumatiker.** Dennoch fehlt es auch in den paulinischen Gemeinden nicht an einer führenden Schicht. Dabei ist zunächst auf die Apostel, Propheten und Lehrer hinzuweisen, die uns schon in den vorpaulinischen Gemeinden begegnet und auch für die Gemeinden des Paulus bezeugt sind 1 Kor 12 28. Sicher haben die Propheten und Lehrer meist ihren festen Sitz in den Gemeinden gehabt und den Dienst am Worte, den sie versahen und der auf ihrem persönlichen Geistesbesitze stand, in der Regel innerhalb einer bestimmten Gemeinde ausgeübt. Sie wurden nicht gewählt, bestellt und eingesetzt, sondern das göttliche Pneuma, Gott selbst berief sie und rüstete sie aus. Von einem Amte mit bestimmten Rechten und einem fest umgrenzten Wirkungskreise kann man bei ihnen nicht reden.

8. **Die „Vorsteher" und „Diener".** Daneben haben die paulinischen Gemeinden in ihrer Mitte, wenn auch noch ganz keimhaft, die Einrichtung gehabt, aus der sich einige Generationen später das Bischofsamt der alten katholischen Kirche herausbildete. 1 Kor 12 28 werden unter den Charismen die ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις, die Gaben der Hilfeleistung und Verwaltung, aufgezählt. Röm 12 8 wird unter den Charismatikern neben dem „Austeilenden" und „Almosengebenden" der „Vorstehende" (προϊστάμενος) erwähnt, der mit Eifer vorstehen soll. 1 Thess 5 12f. werden προϊστάμενοι, νουθετοῦντες und κοπιῶντες genannt, denen die Gemeinde erkenntlich sein soll. Röm 16 1 wird eine Frau, Phöbe, genannt, die „Dienerin" (διάκονος) der Gemeinde in Kenchreä und „Vorsteherin" vieler, auch des Apostels Paulus gewesen ist. 1 Kor 16 15f. wird die Gemeinde ermahnt, sich dem Stephanus und seinem Hause unterzuordnen, die sich dem Dienste (διακονία) der Heiligen gewidmet haben, ebenso auch jedem andern, der mitarbeitet und sich abmüht (παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι). In den Gemeinden taten sich also einzelne Männer und Frauen durch ihre Dienstleistungen hervor, indem sie sich mit Eifer gewisser Geschäfte der Gemeinde annahmen, ihre Verwaltung besorgten. Verschiedenes mag dabei in Betracht gekommen sein: Einsammeln und Verwenden der Gelder, die in der Gemeinde aufgebracht wurden; Empfangen und Absenden von Schriftstücken (Briefen) für die Gemeinde; Gastfreundschaft gegenüber Brüdern, die von außen her zureisten; Beschaffung von Räumen für die Zusammenkünfte der Gemeinde; insbesondere Her-

richtung der gemeinsamen Mahlzeiten, Beschaffen und Verwahren der heiligen Bücher u. a. m. Das „Vorstehen" insonderheit muß eine Dienstleistung, ein Schutz- und Hilfegewähren, nicht ein Leiten der Gemeinde gewesen sein (Phöbe Röm 16 1). Leicht stellte es sich dabei ein, daß denen, die der Gemeinde diese Dienste leisteten, auch eine gewisse Aufsicht und Seelsorge, ein Recht zu ermahnen, zugestanden wurde, das 1 Thess 5 12f. vorauszusetzen scheint. Aber der Gehorsam, den Paulus fordert, geht noch aus rein moralischer, nicht aus rechtlicher Verpflichtung hervor: die Dankbarkeit soll die Gemeinde dazu bewegen, diesen Männern (und Frauen) gegenüber Anerkennung und Unterordnung zu zeigen. Sehr zu beachten ist, daß nach den Andeutungen der angeführten Stellen ihre Arbeit nicht durch eine Wahl erfolgt und nicht auf Anstellung ruht, sondern auf charismatischer Begabung Röm 12 8 1 Kor 12 28.

Die freie Gruppe der Vorsteher und „Diener" haben wir wohl auch in den Hirten von Eph 4 11 zu erkennen und in den Episkopen und Diakonen von Phil 1 1. Es scheint, daß sich in dieser makedonischen Gemeinde — und vielleicht auch in andern, von denen wir es nicht wissen — eine Schicht von Älteren und Angeseheneren — das waren die Bischöfe, die „Aufseher" — und eine darunterstehende von Jüngeren und Dienenden, den „Diakonen", gebildet hat. Sehr leicht ist möglich, daß dabei ein Vorbild zeitgenössischen griechischen Vereinslebens mitgewirkt hat. Daß Paulus in der Zuschrift von Phil die Bischöfe und Diakonen erwähnt, was er sonst nirgends in seinen Briefen tut, mag damit zusammenhängen, daß eine der wichtigsten Veranlassungen des Schreibens eine Geldspende war, die die Philipper an Paulus geschickt hatten: zu der Tätigkeit der „Aufseher" (mehrere in einer Gemeinde) gehörte ganz sicher auch die Verwaltung der Geldangelegenheiten.

In der geschilderten Weise haben sich in den paulinischen Gemeinden noch ganz keimhaft die Anfänge kirchlicher Gemeindeorganisation herausgebildet. An sich war die Stimmung und Lage der Gemeinden, die das Ende der Welt für die nächste Zukunft erwarteten, der Ausbildung von Recht und Organisation ungünstig. Aber trotzdem bedeuten jene „Vorsteher" und „Diener" in den paulinischen Gemeinden den Anfang der Kirchenorganisation, den Keim des Bischofsamtes und des Diakonats.

§ 66. Der Kampf gegen die Judaisten

1. Das Problem der Lage. Die geborenen Juden, vor allem die Palästinenser (Jerusalemer), waren in ihrer Mehrheit weit von dem Gedanken entfernt, auf dem die Arbeit des Paulus und seiner Genossen je länger je mehr stand, daß nämlich in Christus weder Jude noch Grieche etwas bedeute und daß Christus das Ende des Gesetzes sei. Sie hielten, soviel wir sehen können, geschlossen am Gesetz der Väter fest, Jakobus, ihr Haupt, voran (vgl. S. 296). Daß sie durch Aufgeben des Gesetzes sich den Heidenchristen anglichen, diese Lösung der Frage kam

für sie überhaupt nicht in Betracht. Aber wie sollte es mit den christusgläubigen Heiden gehalten werden, namentlich denen, die in brüderlicher Gemeinschaft innerhalb der gleichen Ortsgemeinde mit den Judenchristen zusammenlebten? Diese Frage hat das apostolische Zeitalter sehr bewegt.

Verschiedene Lösungen waren an sich möglich, wir sehen sie auch von den einzelnen Parteien vertreten. Man konnte verlangen, daß die Heiden die Beschneidung und die Gesetzesbeobachtung auf sich nähmen, wie es die Proselyten der strengen Richtung taten (S. 187 f.) und sich so in das gläubige Israel eingliederten Apgsch 15 5. Oder man konnte den Heiden ihre Gesetzesfreiheit im allgemeinen lassen und von ihnen nur verlangen, daß sie da, wo sie mit Judenchristen zusammenlebten und gemeinsame Mahlzeiten mit diesen hatten, auch gewisse Stücke gesetzlicher Reinigkeit hielten (Aposteldekret, Apgsch 15 19 21 28f.). Man konnte die beiden Teile der Ortsgemeinde friedlich-schiedlich nebeneinander leben lassen (Standpunkt, wie es scheint, des Abkommens von Gal 2 6–10); wobei freilich die christliche Bruderliebe litt und ein Riß durch die Gemeinde hindurchging. Man konnte auch von den Judenchristen verlangen, daß sie, wo sie mit Heidenchristen zusammenlebten, ihre Bedenklichkeiten fahren ließen und im Verkehr mit den Brüdern Speise- und Reinigkeitsvorschriften beiseitestellten (Standpunkt der antiochenischen Judenchristen, ehe die Jakobusleute nach Antiochia kamen, Gal 2 12f.). Endlich konnte natürlich auch die in der folgerichtigen Ausbildung der paulinischen Religion gelegene Forderung erhoben werden, daß die Judenchristen ganz und gar, auch wenn sie unter sich waren, auf das Gesetz verzichteten (Paulusrede in Antiochia Gal 2 14–21), ein Verhalten, das in Wirklichkeit niemals gewählt wurde; nicht einmal Paulus selber hat stets gesetzesfrei gelebt.

2. Der Kampf des Paulus. Zwischen der strengjüdischen Partei, deren Forderung Apgsch 15 5 ausgesprochen wird, und Paulus mußte der Zusammenstoß erfolgen, und einen guten Teil seiner Kraft hat Paulus dem Kampfe für die Freiheit seiner Gemeinden vom Gesetze widmen müssen. Für ihn, den Heidenapostel, und seine Arbeitsgenossen war es sehr wichtig, daß sie von der Urgemeinde in Jerusalem, vor allem von deren Führern, Jakobus und Petrus, nicht fallen gelassen, sondern daß ihre Gemeinden als Brudergemeinden anerkannt wurden. Die Gemeinde in Jerusalem war die Muttergemeinde des gesamten jungen Christentums, in ihr wirkten Jesu persönliche Jünger. Wurde Paulus von dorther nicht anerkannt, sondern exkommuniziert, dann war er „umsonst gelaufen" (Gal 2 2). Er wollte seine Gemeinden nicht von den älteren Kreisen losreißen und eine eigene Kirche begründen, das hätte ihm geheißen, Christus zerteilen 1 Kor 1 13. Das Evangelium vermochte damals aber auch noch nicht, auf den Heiden allein zu stehen; seine Voraussetzungen (Monotheismus, Schöpfergott, die heiligen Bücher, der Messias, die Eschatologie, vieles in der Ethik u. a. m.) lagen in Israel und seiner Religionsgeschichte; und solange das Heidenchristentum nicht, soweit

es nötig war, in diese Voraussetzungen hineingewachsen war — was bald genug geschah — hatte auch das Judenchristentum noch eine sichere und wichtige Stellung in der jungen Kirche: es hatte die Verbindung des Neuen mit dem Alten zu bewahren. Wegen dieser seiner Stärke mußte es anerkannt und geschont werden. Hinzu kam weiter für Paulus noch die innere Nötigung: er war und blieb zeit seines Lebens ein auch in gewissen Zügen seiner Frömmigkeit noch national empfindender Jude.

Der Kampf des Paulus um die Anerkennung seines Werkes wird uns nur auf eine kurze Strecke hin sichtbar, und selbst in ihr bleibt vieles dunkel und unerkennbar. Unsere Quellen sind vor allem der Gal- und der 2 Kor-Brief, auch aus 1 Kor kommt einiges in Betracht (Kephaspartei und Christuspartei 1 12), weiter Apgsch 15 und einige andere kurze Andeutungen des Buches 21 20–26, auch die Polemik von Phil 3, wenn diese gegen Judenchristen, wie wahrscheinlich, und nicht gegen Juden geht. Was wir einigermaßen erkennen, sind folgende Ereignisse: die Vorgeschichte und die Verhandlungen des sogenannten Apostelkonzils Gal 2 1–10, Apgsch 15 1–29, der Streit in Antiochia Gal 2 11–21, der Einbruch der Judaisten in die galatischen Gemeinden und die Abwehr des Paulus dagegen (Gal) und ihr Einbruch in Korinth (2 Kor); diese Ereignisse fallen etwa in die Jahre 49—55. Hinzu kommt dann noch die mögliche Gefährdung der philippischen Gemeinde während der römischen Gefangenschaft des Paulus, vielleicht gegen deren Ende (59) und das Auftreten der Gegner in Rom (Phil 1 17f. und Absicht des Röm). Das ist alles, was wir sehen; die Schwierigkeit, in der Frage deutlicher und mehr zu erkennen, wird noch durch die andere erhöht, daß Gal und 2 Kor dem Verständnis große Mühen bereiten und daß vieles in ihnen uns immer dunkel bleiben wird.

3. Das Apostelkonzil. Als Paulus etwa vierzehn Jahre in Syrien und Kilikien geweilt und in Cypern, Pisidien und Lykaonien mit Barnabas gepredigt und heidenchristliche Gemeinden gegründet hatte, als die antiochenische Gemeinde etwa ebensolang bestanden hatte, kamen strenge Judenchristen, gläubig gewordene Pharisäer, nach Antiochia (Apgsch 15 1 Gal 2 4) und verkündeten, daß zum Heile die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes nötig seien. Als darüber eine nicht geringe Aufregung entstanden war, gingen Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um mit der Gemeinde dort, insbesondere mit den „Säulen", Jakobus, Petrus und Johannes, über die Frage des gesetzesfreien Lebens der Heiden zu verhandeln. Über diese Verhandlungen des sogenannten „Apostelkonzils" berichten Gal 2 1–10 und Apgsch 15 6–20. Die Angaben der beiden Berichte decken sich in einer Reihe von Nachrichten, in andern, und zwar sehr wichtigen, gehen sie auseinander. Die Unterschiede betreffen vor allem zwei Punkte: in der Apgsch erscheinen Petrus und (mit gewissen Einschränkungen) Jakobus als die Fürsprecher der gesetzesfreien Heidenmission, Paulus und Barnabas brauchen diese Freiheit garnicht erst zu erkämpfen; weiter wird den Heiden auf Anraten des Jakobus in dem sogenannten Aposteldekrete eine,

wenn auch leichte Auflage gemacht: wenn sie kein Götzenopferfleisch, Ersticktes und Blut essen und von Unzucht sich enthalten wollten, sollten sie als Brüder anerkannt werden. (Clausula Jacobaea, verwandt mit den „noachischen" Geboten Gen 9). Die Aussagen des Paulus in Gal und auch anderwärts widersprechen aufs deutlichste diesen beiden Angaben der Apgsch, die darum nicht zu halten sind. Freilich ist in manchen anderen Angaben der Bericht des Paulus nicht ausführlich und klar genug, um ein volles Bild der Verhandlungen zu geben, auch ist an einer Stelle der Text nicht sicher 2 5. Immerhin ist folgendes deutlich: Paulus und Barnabas hatten in den öffentlichen, vor der ganzen Gemeinde geführten Verhandlungen einen schweren Stand. Die Gegner der gesetzesfreien Heidenmission verlangten, daß den Heiden (die Beschneidung und) das Gesetz aufgelegt würden. Insbesondere forderten sie, daß der von Paulus mitgebrachte junge Heidenchrist Titus augenblicklich beschnitten würde. Zu einer Einigung mit ihnen kam es nicht, sie vermochten aber auch nicht, ihre Forderungen durchzusetzen; auch nicht die zweite, Titus betreffend — wenn die Lesart οἷς οὐδέ in 2 5 ursprünglich ist. Sind die Worte mit den Zeugen des westlichen Textes wegzulassen (vgl. schon oben S. 60), dann ward Titus wohl nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen, aber Paulus hätte dann freiwillig „zur Zeit" nachgegeben, aus Politik, um sein höheres Ziel, Freiheit der Heidengemeinden, zu erreichen. Entscheidend war, daß durch Verhandlungen, die in einem engeren Kreise geführt wurden, eine Einigung mit den „Säulen", Petrus, Jakobus und Johannes, zustandekam. Diese erkannten die Berechtigung der Heidenmission in der bisher eingehaltenen Weise an, also ohne daß den sich bekehrenden Heiden irgendwelche gesetzliche Bestimmungen auferlegt wurden: Paulus und Barnabas sollten zu den Heiden gehen, sie wollten weiter der Beschneidung das Evangelium predigen. Doch ein Band noch sollte die Heidenapostel an das Judenchristentum knüpfen: für die Armen der Urgemeinde sollten sie in den Heidengemeinden sammeln. Die „Säulenapostel" reichten Paulus und Barnabas die Hand der Gemeinschaft; die gesetzesfreie Heidenkirche war damit ohne jede gesetzliche Einschränkung von den Führern in Jerusalem anerkannt. Die Sammlung für die armen Christen in Jerusalem hat Paulus in den Jahren seiner großen Mission durchgeführt, vgl. über diese „Kollekte" noch 1 Kor 16 1–4 2 Kor 8 und 9 Röm 15 25–27 (oben S. 320).

Für Paulus und seine Mission war das Jerusalemer Abkommen zunächst ohne Zweifel sehr wichtig. Aber bald zeigte es sich, daß es einen schwachen Punkt hatte. War die Trennung der Missionsgebiete noch allenfalls durchzuführen, was sollte werden, wenn die Urapostel zu den Juden des Westens missionierend wanderten, und vor Allem, was sollte in den bestehenden gemischten Gemeinden geschehen? Wenn die Judenchristen in solchen gemischten Gemeinden in der Weise der Jerusalemer lebten und das Gesetz beachteten, dann schieden sie sich von ihren heidenchristlichen Brüdern, und wenn sie ohne Gesetz lebten, sagten sie sich von ihrem Volke und von ihren Brüdern in Jerusalem los.

4. Der Streit in Antiochia. Die Unzulänglichkeit des Abkommens zeigte sich alsbald in Antiochia, Gal 2 11–21, vgl. vor allem 2 11–14. Der judenchristliche Teil der antiochenischen Gemeinde hielt mit den Heidenchristen unbedenklich Tischgemeinschaft (vgl. auch Apgsch 11 3 10 28). Nach dem Apostelkonzil kam Petrus zu Besuch nach Antiochia, ihm machte dies brüderliche Zusammenleben einen solchen Eindruck, daß auch er mit den Heidenchristen zusammen aß. Da trafen aber „Leute von Jakobus her" in Antiochia ein und stellten ihn zur Rede. Er gab daraufhin die Tischgemeinschaft mit den Heiden auf, der judenchristliche Teil der Gemeinde, selbst Barnabas, worüber wir am meisten staunen, folgte seinem Beispiel. Paulus trat in öffentlicher Versammlung dem Petrus entgegen, machte ihn darauf aufmerksam, daß er durch sein Zurückweichen indirekt doch die Heiden nötige, jüdisch zu leben, und verlangte umgekehrt von ihm, sich von dem Gesetz ganz los zu machen und sich nur auf den Glauben zu stellen. Was er erreichte, sagt er nicht. Hätte er den Petrus wirklich überzeugt, dann hätte er das wohl kaum übergangen. Die Folge des Zusammenstoßes war eine Spannung zwischen Paulus und den Urkreisen, aber auch zwischen ihm und Barnabas sowie großen Teilen der antiochenischen Gemeinde. Nachher hat (Apgsch 21 25) die Urgemeinde, ohne Mitwirkung des Paulus, eine Ordnung dieser Dinge vorgenommen in dem Aposteldekret, dessen Sinn es ist, festzulegen, wieweit geborene Heiden das Gesetz, vor allem die Speisegebote, halten müssen, wenn sie wollen, daß die Judenchristen mit ihnen verkehren und zusammenessen sollen. Das Dekret, das also nicht auf dem Tage von Jerusalem, sondern später ergangen ist, zeigt einen sehr gemäßigten Geist und steht weit ab von den Forderungen der Strengen (Apgsch 15 5).

5. Die Galater. Aber diese Strengen bekamen nun anscheinend, nachdem sich Paulus mit den Säulen, auch mit Barnabas, überworfen hatte, neuen Mut, gegen Paulus vorzugehen. Sie drangen über Antiochia hinaus dem Apostel in sein eigenes Missionsgebiet nach. Der Galaterbrief ist das große Dokument des Kampfes, den Paulus um seine asiatischen Gemeinden und sein Evangelium zu führen hatte. Die Gegner, die in die galatischen Gemeinden eingedrungen waren, beriefen sich auf eine angesehene Persönlichkeit, vielleicht in Jerusalem, die Paulus nicht mit Namen nennt 5 7 10, und sie hatten mit ihrer judaistischen Predigt großen Erfolg, wie 1 6 3 1f. 3 10–13 4 9–11 5 3f. 7 zeigen. Die Gemeinden standen bereits unmittelbar vor dem völligen Abfall von Paulus und seinem Evangelium, sie hatten ihn zum Teil schon vollzogen. Und auch das persönliche Ansehen von Paulus war aufs schwerste erschüttert, wie die Selbstverteidigung des Apostels in 1f. beweist. In der für ihn sehr gefährdeten Lage schreibt Paulus, wohl von Korinth aus, den Brief. Mit welchem Erfolge, wissen wir leider nicht; vermutlich ist aber dieser Angriff der Gegner abgeschlagen worden, und auf jeden Fall war ihnen ein dauernder Erfolg nicht beschieden.

6. Der Streit in Korinth. Der andere Angriff erfolgte in Korinth;

besonders der zweite Korintherbrief, namentlich 2 Kor 10—13 ist das Zeugnis des Kampfes. Leider sind gerade die korinthischen Verhältnisse für uns schwer zu durchschauen. In der Gegnerschaft, die dem Paulus dort erwuchs, spielen judaistische Führer, von außen her eingedrungen, eine große Rolle 11 13 15 22. Das Eigentümliche ist, daß sie hier in Korinth nicht so sehr ihre sachlich von dem paulinischen Evangelium abweichende Verkündigung vortrugen als vor allem die Person des Apostels mit sehr gehässigen Vorwürfen und Anklagen überschütteten 10 1—4 10 8 23 und 12 16—18 11 21, auch 1 17 u. a. Der Angriff der Gegner wurde aber zurückgeschlagen, das erkennen wir für Korinth viel deutlicher als für Galatien. Wenn 2 Kor ursprünglich ein Ganzes bildet, dann zeigt der Ton der Anfangskapitel, daß Paulus in der Hauptsache guter Zuversicht ist und sein kann; und wenn 2 Kor 10—13 und vielleicht noch andere Teile aus dem Briefe loszulösen sind, dann haben wir in ihnen vielleicht nicht ein späteres Stück im Briefwechsel des Paulus mit seiner Gemeinde zu erkennen; sondern dann fallen vielleicht diese Kampfstücke zeitlich vor die Anfangskapitel, und aus diesen erkennen wir, daß das alte gute Verhältnis zwischen Paulus und seiner Gemeinde wieder hergestellt ist (vgl. S. 80).

7. **Das Ergebnis.** Phil 3 zeigt im Ganzen des Briefes nicht so sehr eine ernsthafte Bedrohung dieser treuen Gemeinde als vielmehr nur dieses, daß die Träger des judaistischen Evangeliums noch immer tätig sind. Ähnlich steht es in Rom nach Phil 1 17f. So viele Mühe aber auch dem Paulus seine Gegner bereitet haben, auf die Dauer haben sie seine Arbeit nicht hemmen und vernichten können. In der großen Frage: Gesetz oder Freiheit, von der wir das apostolische Zeitalter bewegt sehen, hat das nachpaulinische Christentum unverkürzt den Ertrag der paulinischen Lebensarbeit geerbt. Soweit wir es überblicken, ist, außer in kleinen, für die Gesamtwirkung der Kirche (trotz hoher Ansprüche) nicht mehr in Betracht kommenden Krisen in der nachpaulinischen Zeit nirgends mehr die Verkündigung: Gesetz und Christus angeboten worden, und in den Schriften der zur Kirche werdenden Mehrheit zeigen sich nirgends mehr Judaisten vom Schlage der in Galatien und Korinth auftretenden. Wohl ist das Judentum eine Größe, mit der man sich andauernd auseinandersetzen muß (Joh; Hebr; Barn; Justins Dialog), wohl gibt es auch gnostische Richtungen, die sich auf das Gesetz berufen und „judaisieren" (Ign; Past) — mit solchen judaisierenden Gnostikern hatte schon Paulus in Kolossä kämpfen müssen — aber das Judenchristentum ist als eine bedeutsame Gefahr nirgends mehr in den Gemeinden nach Paulus aufgetreten. Die rasche Entwicklung des Heidenchristentums hat ganz von selber die Gesetzesfrage zurückgedrängt, das Judenchristentum fiel durch die politischen Geschicke Israels (oben S. 182 f. und S. 279) von seiner Machtstellung herab und wurde zur Sekte. Das Heidenchristentum trat in der Geschichte unserer Religion das Erbe von Jesus und Paulus uneingeschränkt an, es eignete sich auch ohne weiteres die zwölf Apostel an und machte sie zu Anfängern und Trägern der Heidenpredigt

(Mt 28 19f., die ganze Apgsch, vgl. besonders 1 8 10 1—11 18 15). Bald hören wir in der Kirche Stimmen, die da sagen: die Christen aus der Beschneidung, die das Gesetz beobachten, wenn auch nur für sich, ohne es den Heiden aufzulegen, können nicht gerettet werden, und mit ihnen soll man in keiner Weise Gemeinschaft halten. Justin selber, der das berichtet (Dial 47 2), ist duldsamer und lehnt bloß die ab, die ihrerseits unduldsam jedes Heidenchristentum für verloren halten.

§ 67. Religion und Theologie des Paulus

1. Vorbemerkungen. Frömmigkeit und Theologie sind bei Paulus auf das innigste miteinander verknüpft. Aus unmittelbarem religiösem Erfahren und aus heißem innerem Ringen ist die Theologie des Apostels hervorgegangen. Auch sie ist durchaus praktisch bedingt, steht im Dienste seiner Verkündigung, so daß Religion und Theologie des Apostels im Zusammenhange miteinander dargestellt werden müssen. Paulus ist freilich kein Systematiker im eigentlichen Sinne gewesen. der ein wohlgeschlossenes Ganzes, ein theologisch-philosophisches Lehrgebäude aufgerichtet hätte: z. B. suchen wir bei ihm auf eine so wichtige Frage wie die: woher kommt die Sünde? vergebens eine klare, eindeutige Antwort. Unstimmigkeiten und Widersprüche in seiner Theologie sind leicht aufzudecken, man denke nur an die verschiedenartige Beurteilung, die er dem Gesetze zuteil werden läßt. Doch ist die Kraft, auch die Schulung des Denkens bei ihm groß, und er ist nicht nur zeitlich der erste Denker innerhalb des Christentums gewesen, sondern auch bei weitem der bedeutendste innerhalb des ganzen Urchristentums bis zu den griechisch geschulten Alexandrinern hin.

2. Sünde und Tod. Der Untergrund, von dem sich die Religion des Paulus abhebt, ist sein Bewußtsein und seine Verkündigung von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschheit aller Zeiten und aller Nationen. Über alles Fleisch (σάρξ) herrscht die Sünde, eine dämonische Macht, die seit Adams Fall die Menschheit in ihre Gewalt bekommen hat, freilich nur, „weil sie alle gesündigt haben" Röm 5 12—21. Aufs engste mit der Sünde verbunden ist der Tod, der die Strafe für die Sünde ist Röm 6 23 7 24; auch er bei Paulus persönlich oder wenigstens als Wesen, als Dynamis aufgefaßt. Er herrscht auch über die ganze außermenschliche Schöpfung Röm 8 19—22. Und noch über die Erdenwelt hinaus geht das große allgemeine Verderben (φθορά). Über ihr erhebt sich ja als ein höheres Stockwerk die Geisterwelt, das Reich der Archonten, der „Mächte" und „Gewalten", die auch von Gott abgefallen und in Sünde verstrickt sind, die selber zu Urhebern des Bösen auf der Erde geworden sind. Eine tief pessimistische Weltbetrachtung ist es, die den Untergrund der paulinischen Frömmigkeit abgibt, vgl. vor allem Röm 1 18—3 20.

3. Das Gesetz. Auch das Gesetz, auf das der Jude so stolz ist und in dem er den Willen Gottes geoffenbart und seinem Volke schriftlich übergeben glaubt, ist in Wahrheit keineswegs imstande, dem Juden oder irgendeinem Menschen zur Gerechtigkeit, zur Freisprechung im göttlichen Gerichte zu verhelfen. Denn niemand kann das Gesetz erfüllen — das hatte Paulus selber in seiner pharisäischen Zeit erfahren —, und es ist auch gar nicht gegeben, den Menschen aus der Knechtschaft der Sünde herauszuführen. Durch das Gesetz kommt nur Erkenntnis der Sünde Röm 3 21, nicht die Kraft zum Guten. Im Gegenteil! Mit seinen vielen Geboten, die doch kein Mensch halten kann, mit seinen steten Verboten, die nur die böse Lust wecken und steigern, die ohnehin im Menschen vorhanden ist, ist das Gesetz ein Anreiz zur Sünde. Die Sünde nämlich, die den Menschen beherrscht und in seinen Gliedern steckt, bedient sich lockend des Verbotes, das an sich gut, heilig und gerecht ist, dazu, den Menschen immer tiefer in ihre Macht zu verstricken Röm 5 20 7 9–24. So macht das Gesetz den Menschen keineswegs Gott wohlgefällig, sondern die Sünde offenbart durch das Gesetz ihre ganze verderbliche Macht in ihrer höchsten Blüte. Das Gesetz bringt also den Menschen zur Verzweiflung am eigenen Tun, damit aber zugleich auch in einen Seelenzustand, in dem er geneigt wird, die Gnade anzunehmen, die Gott ihm in Christus darbietet, es wird der Erzieher auf Christus hin Röm 3 20 Gal 3 19 24 4 1–5. Durch das Gesetz hat die Sünde das ihr bestimmte Maß erfüllt, ihre Zeit ist vorbei; es tritt nach der ersten großen Weltperiode, die unter ihrer Herrschaft stand, die zweite ein, die Zeit der Gnade.

4. Der Christus und sein Werk. Eingeleitet wird der neue Weltabschnitt durch die Erscheinung des Christus, des Herrn und Gottessohnes. Er ist ein übermenschliches, ein göttliches Wesen, aus Gott hervorgegangen, vor der Weltschöpfung, an der es bereits selber mit tätig war 1 Kor 8 6. Der himmlische Gottessohn ist aus seinem hohen Dasein auf die Erde herabgestiegen, hat Fleisch angenommen und ist ein Mensch geworden, wie wir, in irdischer Beschränktheit, vom Weibe geboren, dem Gesetze unterworfen Röm 8 3 2 Kor 8 9 Gal 4 4 Phil 2 6–8. Aber obwohl der Gottessohn einen Leib von Sündenfleisch trug wie wir, ist er von der Sünde ganz frei geblieben. Durch das Herabsteigen aus dem Himmel, aus der Sphäre des Pneuma und der Doxa in die Sphäre des Fleisches, der Sünde und der Vergänglichkeit, hat der Gottessohn die Erlösung des sündigen Menschen, die Überleitung himmlischer Kräfte in das irdische Dasein ermöglicht.

Zunächst und vor allem hat er die objektive Möglichkeit für die Rechtfertigung des Sünders geschaffen. Denn das ist die große neue Tatsache: Gott will den Menschen helfen, will die Sünder erlösen, will die Welt mit sich versöhnen 2 Kor 5 18. Nun hat aber Gott feierlich verkündet, daß er gerecht sei und den Sünder mit dem Tode bestrafen würde; das ganze AT ist voll von Drohungen. Von jetzt ab soll aber Gnade herrschen, Gott will den Menschen die Strafe,

eben den Tod erlassen. Damit aber seine Gerechtigkeit festbestehen bleibe und die Menschen nicht seine Güte auf Leichtsinn zögen, muß eine Sühne durch Blut (wie das AT sie als Ablösung von Strafen kannte) erfolgen. Diese erbringen kann nur der sündlose Gottessohn. Für uns, die Sündigen, hat Gott ihn, den Sündlosen, so behandelt, als ob er eitel Sünde wäre, um uns dann so behandeln zu können, als ob wir lauter Gerechtigkeit wären. Alle Menschen haben eigentlich den Tod verdient; er, der Gottessohn, nicht, obwohl auch er Mensch ward Gal 4 4 und im Bilde des Sündenfleisches erschien Röm 8 3. Ist er also gestorben, dann ist er um anderer willen gestorben, um die Gerechtigkeit Gottes zu „beweisen" Röm 3 25, die den Tod des Sünders oder Sühne im Blut verlangt. Zwei Bilder sind es nun, unter denen auch Paulus, wie schon Jesus und wohl auch die Gemeinde, die Wirkung dieses Todes anschaut. Das eine ist das vom Opfer, dessen Blut die Sünde tilgt, „sühnt", wobei im einzelnen schwer zu entscheiden ist, wie Paulus sich diese Sühnung denkt und was er mit dem Satz ὃν προέθετο ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι Röm 3 25 gemeint hat: Ist das nur hier bei Paulus vorkommende ἱλαστήριον Maskulinum oder Neutrum? Heißt es: Sühnopfer, Sühnedenkmal oder „Gnadenstuhl" (Exod 25 Lev 16 LXX = Ort der gnädigen Gegenwart Gottes)? Wesentlich ist jedenfalls der Gedanke der Blutsühne. Das zweite Bild ist das vom Loskauf (ἀπολύτρωσις) wobei bald das Gesetz Gal 3 13, bald die Sünde Röm 3 24, vgl. 3 23, bald die Verwesung Röm 8 21 und 23 als die den Menschen knechtende Macht erscheint. — Auf beiden Wegen ist Sünde und Gesetz abgetan; die Sünde hat mit der Tötung des unschuldigen Gottessohnes das Höchstmaß ihres Frevels erreicht und ist „verurteilt" Röm 8 3, ihre Vernichtung vollzogen.

Der Gottessohn selber ist durch den Tod seiner Verbindung mit dem Fleische ledig, und in der Auferstehung erhebt er sich wieder in den Zustand von Herrlichkeit und Macht, in dem er vor seinem Erdendasein war. Nur daß dieser Zustand noch erhabener und herrlicher ist, als es der frühere war, denn jetzt ist er aller Welt, den Menschen wie auch den unterirdischen und den himmlischen Mächten, kundgeworden als der Kyrios, vor dem sie die Knie zu beugen und den sie als Herrn zu bekennen haben Phil 2 9–11. Er ist nun das Haupt des Engelstaates und der Anfänger der neuen pneumatischen, nicht mehr fleischlichen und sündigen Menschheit, der zweite Adam, der vom Himmel her kam Röm 5 12–21 1 Kor 15 21f. 45–49. So ist er nicht nur durch einen einmaligen Akt, durch das Sterben und Auferstehen, der Mittler zwischen Gott und der Menschheit geworden; sondern er ist es andauernd und wird es bis zu der Zeit bleiben, wo sein Kampf gegen die feindlichen Mächte das Ziel erreicht haben wird. Denn dieser Kampf ist freilich schon entschieden, aber noch nicht beendet. Noch sündigen die Menschen und sterben dahin, noch beherrscht die Vergänglichkeit die außermenschliche Schöpfung. Aber das neue Reich, die Erbschaft der Gotteskinder, kommt bald, noch zu Lebzeiten dieses Geschlechtes 1 Thess 4 15 17

1 Kor 15 51, dann werden Satan, Dämonen, die Sünde und, als letzter Feind, der Tod vernichtet, und dann übergibt der Christus seine Macht an Gott selber, bei dem sie nun dauernd bleibt 1 Kor 15 23–28. Eine ewig währende Herrscherstellung des Sohnes neben, wenn auch unter dem Vater, erträgt anscheinend der Monotheismus des Paulus nicht.

5. Der Gott der Gnade, die Versöhnung der Welt. Durch die Sendung und den Tod seines Sohnes hat Gott den Menschen seine Liebe bewiesen und den Tod seines Sohnes hat Gott den Menschen seine Liebe bewiesen Röm 5 8 2 Kor 5 19. Warum war das nötig? Weil die Menschen das Gesetz falsch verstanden hatten, sich in dem Wahne quälten, daß Gott ihnen die Seligkeit nur auf Grund ihrer geleisteten Gesetzeswerke geben wolle. Die Verzweiflung, die daraus entstand (vgl. 3), wuchs sich bis zum vollen Haß gegen Gott aus Röm 8 7. Gott aber ist *Gnade*, ganz wesentlich Gnade, darum wollte er die Menschen, die Welt mit sich wieder *versöhnen* 2 Kor 5 19. Er gab seinen Sohn für die Sünder als Sühne und Lösegeld und bewies ihnen so seine Liebe; und welche Liebe, da sonst höchstens einmal einer für einen Gerechten und eine gute Sache stirbt! Röm 5 7. Außerdem stiftete er das Apostelamt, das Amt der Versöhnung, das zu den Menschen geht und sie bittet (!): „Laßt euch versöhnen mit Gott!" 2 Kor 5 20. — Man sieht, wie hier derselbe Gott einer schrankenlosen Liebe wie bei Jesus die alte Religion des Gesetzes zertrümmert. Nur daß Paulus mancherlei theologische Umwege geht, um diesen Gott der Liebe in seiner Liebe rechtfertigen zu können.

6. Das neue Leben. In dem himmlischen, erhöhten Christus, ist ein steter Vermittler, der einzige, zwischen Gott und der Menschheit gegeben. Wie aber kommt der *Mensch* dazu, daß ihm Gott die sündentilgende Kraft des Todes seines Sohnes *anrechnet*, wie tritt er in die Verbindung mit seinem himmlischen Herrn und Mittler und wird so ein Glied der neuen pneumatischen Menschheit, deren Anfänger der Christus ist?

Durch eigenes Tun, durch Werke, die das jüdische Gesetz oder irgendein Gesetz vorschreibt, kann niemand ein neuer Mensch werden. *Gottes Gnade*, die sich schon in der Sendung des Christus erwiesen hat, muß den Fleischesmenschen retten und ihn zu einem Geistesmenschen machen. Das, was der Mensch, der Sünder, tun kann, ist nur dies: die Gnade Gottes ergreifen. Dies erfolgt im *Glauben*. Dieser Glaube im paulinischen Sinne ist nicht einfach ein Fürwahrhalten und Überzeugtsein von der Auferstehung Röm 10 9, obwohl Paulus das Wort auch in diesem Sinne gebraucht und obwohl sein Glaube auch notwendig ein Urteil mit einschließt. Aber der paulinische Glaube ist mehr als ein solches Urteilen und Fürwahrhalten, er ist das Sichbeugen und Sichverlassen des sündigen, dem Tode verfallenen Menschen auf den allmächtigen Gott, der vom Tode rettet Röm 4 17, der zugleich ein gnädiger Gott ist und den Sünder freispricht Röm 4 5, der Glaube richtet sich auch auf Christus als das unbedingte Vertrauen auf den Auferstandenen Röm 4 24, den Heilsmittler. Wer glaubt, öffnet sein Herz der Gnade Gottes und Christi und läßt sie in sich wirken. Das ist alles, was der Mensch tun kann. Dieser Glaube darf in *keiner Weise* als eine *menschliche Leistung*

angesehen werden; er ist, wie Paulus entschieden betont hat, das Gegenteil von allem Tun und der Verzicht auf eigene Werke Röm 4 1–4 u. a. Daß Paulus nicht im entferntesten daran denkt, den Glauben für eine Leistung anzusehen, durch die der Mensch sich Gottes Gnade verdienen könne, folgt auch aus seiner Prädestinationslehre: Gott hat schon vor aller Zeit die Seinen erkannt und vorherbestimmt, die er dann auch beruft und rechtfertigt Röm 8 29f. Röm 9 11 16ff.

In seiner antijüdischen Polemik (Röm, Gal) faßt Paulus, durch die Fragestellung und die Ausdrucksweise seiner Gegner, auch durch seine eigene pharisäische Schulung bestimmt, die Sache so, daß er sagt: der Mensch werde durch den Glauben „gerechtfertigt" (δικαιοῦσθαι). Die Vorstellung von der Rechtfertigung stammt aus der jüdisch-gesetzlichen Frömmigkeit und der damit verknüpften Vorstellung von Recht und Gericht. Der Jude erwartet am Tage des Endes sein Urteil auf Grund der Werke und der Gesetzesbeobachtung, die Gott bei ihm feststellt und auf Grund deren er von Gott für gerecht erklärt wird und für würdig, am messianischen Reiche teilzunehmen. Für Paulus ist es sicher, daß der Mensch auf Grund eigener Werke von Gott niemals als ein Gerechter angesehen und im Gerichte freigesprochen werden kann; denn der Mensch kann das Gesetz nicht erfüllen und hat keine guten Werke aufzuweisen. Gott aber will den Menschen aus Liebe „ohne Werke" begnadigen; er sieht ihn so an, als ob er gerecht wäre und erklärt ihn, den Ungerechten, für gerecht geschenkweise (δωρεάν Röm 3 23) auf Grund des Glaubens, d. h. nicht, weil der Glaube eine Ersatzleistung wäre, sondern wenn der Mensch zu glauben wagt, daß Gottes Gnade sich ihm in Jesus anbietet und diese Gnade im Glauben hinnimmt. Diese „Gerechtigkeit" nennt Paulus, weil Gott sie schenkt, die Gottesgerechtigkeit δικαιοσύνη θεοῦ Röm 1 17 und stellt sie der „eigenen" Gerechtigkeit gegenüber, die der Jude aus Gesetzeswerken zu verdienen hofft, aber nie erreicht Röm 10 3. Die in der Formulierung schwierige und leicht mißzuverstehende, den Glauben als Leistung anstelle der Werke nahelegende Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben beweist, daß die Religion des Paulus auf der Gewißheit ruht, Gott allein ist im religiösen Verhältnis der Gebende, der Mensch immer nur der Beschenkte.

Durch den Glauben, die Hinnahme der göttlichen Gnade, wird das Verhältnis hergestellt zwischen dem, der gerettet werden soll, und seinem himmlischen Herrn, dem Christus. Der einzelne Gläubige tritt ein in den Kreis derer, die mit dem Kyrios aufs engste verbunden sind als seine Leibeigenen, seine δοῦλοι, und mehr noch, als die Glieder seines Leibes, die nun auch untereinander in unlösbarer Gemeinschaft verknüpft sind. Sie sterben ihrem alten Leben, das im Fleische verlief, ab und werden neue pneumatische Menschen, Gotteskinder, wie ihr Christus Sohn Gottes ist. Hier entfaltet die Mystik des Paulus ihre große Kraft.

Die einzelnen Gläubigen verschmelzen mit dem auferstandenen pneumatischen Christus zu einer untrennbaren Einheit, die von einem

Willen, einem Fühlen, einem Handeln durchwebt wird: wir in Christus, Christus in uns. Mit Christus verbunden, sterben die Christen zugleich mit ihrem Herrn und werden mit ihm der Auferstehung und des neuen Lebens teilhaftig, ebenso auch des Erbes, der Gottesherrschaft, die dem Christus und den mit ihm verbundenen Christen verheißen ist. Zur mystischen Vereinigung mit Christus vgl. Gal 2 20 3 26–29 1 Kor 12 12f. 2 Kor 5 17 Röm 8 9f. u. a. Dabei ist aber, wie vielleicht nicht unnötig zu bemerken ist, die Vereinigung mit Christus für Paulus nicht das Zerfließen und bewußtlose Untertauchen des Einzelnen in dem Meere der schrankenlosen Gottheit, des schweigenden Urgrundes, sondern jetzt und für alle Zukunft denkt er an die bewußte Fortdauer der Einzelpersönlichkeit, die mit pneumatischem Leibe angetan, in der leidlos, unsterblich und sündlos gewordenen Welt lebt.

7. Der Geist. Das Band, das die Einheit um Christus und seine Gläubigen schlingt, das Unterpfand und Angeld künftiger und endgültiger Herrlichkeit nennt Paulus auch mit dem seit alters in seinem Volk für die mystischen und ekstatischen Erlebnisse gebrauchten Wort den heiligen Geist, das göttliche Pneuma oder das Pneuma Christi: Da ihr aber Söhne seid, so hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der ruft: Abba, Vater (Gal 4 6; vgl. dann vor allem Röm 8). Auf diesen Geist Gottes und Christi, eine himmlische Kraft und Wesenheit, die von oben her, unsichtbar, aber ganz wirklich und lebendig, in die Herzen der Gläubigen sich senkt, führt Paulus ebenso wie auf den Christus im Gläubigen alles Neue, Starke und Beseligende, aber auch das Auffällige und Wunderhafte zurück. Die lebendige, gegenwärtige Religion hat er als „Pneuma" erlebt, das ihm auch alle Hoffnung der Zukunft verbürgte. Er hat in sich selber, von seiner Bekehrung ab, den tiefgehenden Bruch mit der Vergangenheit gespürt, hat gefühlt, daß ein Neues in ihm entstanden war. Sein angstvolles und doch so vergebliches Bemühen, die Gerechtigkeit zu erlangen, ist vorbei, Furcht und Unwissenheit sind geschwunden, Gewißheit des Heiles, der Sündenlosigkeit und Gotteskindschaft ist in ihm lebendig geworden, im Gefolge davon kam Frieden und Freude und ein Gefühl ungeheuer gesteigerter Kraft. Dazu brachen aus seinem Seeleninneren Kräfte hervor, die er bis dahin nicht gekannt hatte, Prophetie und Zungenrede, Visionen und Entrückungen 1 Kor 14 18 2 Kor 12 1–4. In seinen Gemeinden sah er ähnliche Vorgänge: Gesichte, Zungenrede, Prophetie, Wunderheilungen, dann aber auch, höher liegend, rasche und auffällige Bekehrungen, grundsätzlichen Bruch mit einem früheren gleichgültigen oder sündigen Leben, Liebe, Reinheit, Selbstüberwindung und Uneigennützigkeit Röm 12 3–8 und in der Folge von alledem Freude, Kraft und Frieden Röm 14 17. Alle diese Erscheinungen leitet Paulus mit dem ganzen Urchristentum von der Gotteskraft des Geistes her, der von oben kommt und im Gläubigen Wohnung nimmt. Er hat aber diese Anschauung wesentlich vertieft und verinnerlicht, indem er das ganze neue geheimnisvolle Leben des Gläubigen auf den Geist zurückgeführt und gerade das Ekstatische daran als unwesentlich zurückgestellt oder ganz

ausgeschaltet hat 1 Kor 12—14. Ihm ist die Hauptsache, daß durch den Geist an der Stelle des früheren Fleischeslebens ein neues, seinem Wesen nach unvergängliches Leben in den Gläubigen erzeugt wird, und der Geist sie mit ihrem Herrn Christus verbindet, in dem der gleiche Geist zusammengefaßt und überreich lebendig ist, so daß Paulus, wenigstens gelegentlich, den Geist mit Christus einfach gleichsetzen kann 2 Kor 3 17. Endlich erscheint das gesamte neue Leben des Gläubigen, seine sittliche Bewährung auch als Frucht des ihn treibenden Gottesgeistes, Gal 5 16—24 Röm 8 1—14. Das ist das Große an dem Apostel, daß bei ihm die Ethik über dem Rausch der Ekstase und dem Gottgefühl der Mystik steht, daß ihm der Reichtum eines Lebens, das in Liebe geführt wird, viel mehr wert ist als Prophetie und Zungenrede, ja daß ohne die Liebe, die schlichte Menschenliebe, die nicht eifersüchtig ist und nicht sich aufbläst, die alles trägt und duldet, hofft und glaubt, auch das hochgespannteste religiöse Leben „nichts" ist 1 Kor 13.

8. Die Sakramente. Eng mit der Christusmystik hängt bei Paulus auch die Sakramentsmystik zusammen. Taufe und Abendmahl hat Paulus von der Urgemeinde her übernommen (S. 299 f.); bei ihm aber ist die Wendung der beiden Handlungen ins Sakramentale, die nicht erst von ihm herstammt, sehr deutlich.

Die Taufe erfolgt auf den Namen Jesu, dem das neue „Glied" unter Nennung dieses Namens zugeeignet wird 1 Kor 1 13—16. Sie wäscht die Sünden ab 1 Kor 6 11, ist ein Aufnahme-, Bekenntnis- und Bußakt. Ihren tiefsten Sinn aber hat die Taufe zugleich darin, daß der Geist in ihr mitgeteilt und die Lebensgemeinschaft mit Christus vollzogen wird, die mystische Einigung mit dem erhöhten Herrn; der Gläubige „stirbt" bei der Taufe, wenn er unter dem Wasser versinkt, mit Christus und wird mit ihm begraben, sein alter Fleischesleib wird getötet, beim Auftauchen ist er eine „neue Schöpfung" und mit Christus „auferstanden", vgl. vor allem Röm 6 1—14, dann Gal 3 27 1 Kor 10 1—3 12 12f. Aus 1 Kor 15 29 erfahren wir, daß in der Paulusgemeinde zu Korinth die sakramentale Schätzung der Taufe in eine magische überging; man ließ sich zugunsten von Verstorbenen taufen, um sie der Wohltat des heiligen Aktes teilhaftig werden zu lassen d. h. ihnen ewiges Leben zu verschaffen. Merkwürdig ist nicht, daß die Korinther die Taufe so ansahen, sondern daß Paulus kein Wort des Tadels für diese Anschauung aufbringt, im Gegenteil diese Sitte für seinen Auferstehungsbeweis benutzt.

Das Herrenmahl gehört für Paulus eng mit der Taufe zusammen; er stellt schon die beiden Sakramente als solche zusammen 1 Kor 10 1—4 u. ö. Paulus redet indes vom Herrenmahl weniger als von der Taufe; an der angeführten Stelle, 10 16—27 und 11 17—34 im gleichen Briefe kommt er aber ausführlich darauf zu sprechen. Gegenüber dem Gemeinschaftsmahl mit dem freudigen Charakter, das dem Andenken an die gemeinschaftlichen Mahlzeiten mit Jesus galt (s. S. 300), hat nun Paulus, auch veranlaßt durch Ausartungen der Freude, den Nachdruck darauf gelegt, daß das „Herrenmahl" (1 Kor 11 20) eine Gedächtnisfeier des letzten Mahles Jesu

und damit seines Todes sein sollte. Durch die Handlung wird der Tod des Herrn verkündet, bis daß er kommt, zur Erinnerung an diese ernste Stunde wird die Feier gehalten, das Essen und Trinken als solches zurückgestellt (11 22 34). Der sakramentale Sinn der Feier bleibt aber erhalten: Wie durch die Götzenopferspeise die Heiden in eine wirkliche, sie befleckende Verbindung mit den Dämonen kommen, so wird durch das reine, heilige Kultmahl der Christen eine wirkliche Verbindung zwischen ihnen und dem Herrn der Gemeinde, Jesus, hergestellt. Ebenso waren Israels Speisung mit Manna und seine Tränkung mit dem Wasser des Felsens, der Christus „war", pneumatisch, himmlisch und kamen vom präexistenten Christus her, Wasser und Manna der Wüstenwanderung waren von seinem Wesen erfüllt. So auch verbinden Brot und Wein des Abendmahles sich mit dem Leibe und Blute Christi; in ihnen teilt sich Christus, der Auferstandene und Erhöhte, nicht der Gestorbene und Fleischliche, den Seinen mit. Wie man beim erhöhten und pneumatischen Christus von Leib und Blut reden kann und wie durch das Brot und den Wein des Mahles eine Verbindung mit dem Leibe und Blute des Erhöhten hergestellt wird, sagt Paulus nicht.

Obwohl Paulus also Sakramente im eigentlichen Sinne kennt als äußere Handlungen mit Anwendung stofflicher Elemente, die religiöse Güter, nämlich Wiedergeburt und geheimnisvolle geistige Verknüpfung mit Christus, vermitteln und bewirken, so darf man doch den rein objektiven, wunderwirkenden Charakter dieser Sakramente bei ihm nicht zu sehr betonen. Denn es sind am Ende bei ihm doch immer wieder der Glaube, der Christus und der Geist, innerliche, unsichtbare und persönlich erfahrene Kräfte, durch die die Erlösung ergriffen und erlebt wird. Doch darf man wiederum auch nicht so weit gehen, den echten Sakramentsgedanken bei Paulus zu leugnen und nur von einer „Glaubensmystik" bei ihm zu reden oder gar jede Mystik d. h. „wesentlich" metaphysische Einigung mit Christus bei ihm abzustreiten.

9. Die Kirche. Die Gemeinschaft, die durch den Empfang des Geistes durch das Innewohnen des Christus in seinen Gliedern (1 Kor 12) gebildet wird, ist die Kirche. Die ἐκκλησία (§ 60) ist der Leib des Christus, in dem er, der Unsichtbare, Gestalt annimmt, die Gläubigen sind die Glieder dieses Leibes Röm 12 5 1 Kor 12 12f. 27 6 15. (Mit etwas anderem, aber eng verwandtem Bilde bezeichnen Kol und Eph den Christus als das Haupt seines Leibes, der Kirche Kol 1 18 2 10 19, vgl. auch Eph 1 22 4 15 5 23.) Oder die Kirche ist die Braut des Christus, mit der er eine himmlische Ehe, Syzygie bildet 2 Kor 11 2 Röm 7 3f. und Eph 5 27–33. Christus und die Kirche sind also zwei Größen, die aufs engste miteinander zusammengehören. Christus ist der Anfang und die lebendige Kraft der neuen Menschheit, die sich mit ihm in der Kirche zusammenschließt. Daß außerhalb der Kirche kein Heil ist, ist also ein Satz, zu dem bereits Paulus steht, nur ist noch kein Dogma mit ihm verbunden, sondern eine Lebenstatsache gemeint. Auch ist diese Kirche noch keine Anstalt und hat keine göttliche, unfehlbare Verfassung und Lehre; aber sie ist eine neue gott-

gesetzte Gemeinschaft, ja Menschheit, und hat in der Liebe ihr eigenes und letztes Lebensprinzip 1 Kor 12 12ff. 13 Röm 12.

10. Die Ethik. Der zum neuen Leben gekommene Gläubige, der in sich den Geist hat, hat damit zugleich auch die Grundkraft alles sittlichen Handelns erlangt. Paulus hat wie Jesus Religion und Sittlichkeit aufs engste miteinander verknüpft. Aus dem Geiste wächst nicht nur Freude, Friede und Heilsgewißheit, sondern auch das neue sittliche Leben Gal 5 22: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube (an den Menschen), Sanftmut, Enthaltsamkeit; vgl. Röm 8 4 13f. 6 1–14. Eigentlich brauchten die Gläubigen gar keine sittlichen Vorschriften, der Geist, der sie von innen her treibt, müßte sie in jedem Augenblicke das tun lassen, was Gottes und ihres Herrn würdig ist. Aber Paulus, der Missionar und der Mann der Lebenserfahrung, sieht, wenn auch nicht bei sich (1 Kor 4 4), so doch bei den Gliedern seiner Gemeinde, eine Menge von Sünden und Fehlern. Er ist andrerseits weit davon entfernt, seine Gläubigen aus dem tätigen Leben herauszuziehen und sie in quietistischer Mystik, im Genusse des Geistes und seiner Seligkeit schwelgen zu lassen. So kommt reiche Mannigfaltigkeit in die paulinische Ethik hinein, sowohl was ihre Ausgestaltung im einzelnen als auch was ihre Begründung betrifft. Doch ist Paulus auch in seiner Ethik kein Systematiker.

Im ethischen Ideal steht, wie bei Jesus, die Liebe voran; Gal 5 6 14 1 Kor 13 16 14 Röm 13 8–10. Die Liebe ist bei Paulus noch, wie bei Jesus, allumfassend; doch beginnt bei ihm schon eine leise Abbiegung von der Höhe Jesu, vgl. Gal 6 10 Röm 12 18. Sehr stark tritt weiter die Forderung der Wahrhaftigkeit heraus, Phil 4 8 steht „das Wahre" an der Spitze der Mahnung. Paulus selber war ein ausgesprochener Feind jeder Heuchelei und wahrhaftig bis zu schneidender Schroffheit. Treue und Tapferkeit, die im Leiden, das für Paulus selbstverständlich ist, sich bewähren und die überhaupt in allen Widerwärtigkeiten und Hemmungen aufleuchten müssen, schärft er vielfach ein, Gal 5 22 1 Kor 16 13 Phil 1 27–30 u. a. Und oft muß er seinen Griechen gegenüber zur Abkehr von der Unzucht, zur Reinheit mahnen; seine Erlösungslehre und sein fast dualistisches Weltbild lassen ihn hier stellenweise die Askese höher stellen als das eheliche Leben 1 Kor 7 7 32–35.

In der ethischen Motivation finden wir neben der grundsätzlichen Begründung: der Geist Gottes treibt den Gläubigen, in Christus ist er „auferstanden" zu einem neuen sittlichen Leben (Röm 6—8), eine Fülle von Einzelmotiven, die freilich auf sehr verschiedener Höhe stehen. Paulus hat nicht nur seine Katechumenen, sondern auch seine Gläubigen mit der eudämonistischen Lohn- und Strafpredigt, mit dem Hinweis auf das nahe Gottesgericht erschreckt und gelockt: jedem wird es ergehen nach seinen Werken, vgl. Röm 13 11f. 14 10 2 Kor 5 10 1 Kor 3 14f. 1 Thess 1 10. Auch Klugheitsregeln anzuführen, verschmäht er nicht, Gal 5 15 Röm 12 20. Das Gesetz, das er in Röm und Gal so schroff beurteilt und verwirft, ist ihm (aber freilich nur, sofern nach

dem Wort Jesu sein Inhalt Liebe ist) doch auch wieder hier und da der Inbegriff aller sittlichen Forderungen, Röm 13 8–10 Gal 5 13f. Recht häufig und eindringlich ist bei Paulus der Hinweis auf das Vorbild des Herrn Phil 2 5–9 2 Kor 8 9 und die Berufung auf sein Wort 1 Kor 7 10 gegenüber 7 12 25. Stark weiß Paulus weiter das Motiv der Gemeinschaft sprechen zu lassen. Die Gläubigen stehen nicht allein, sie sind Glieder des einen großen Leibes, des Christus, sie sollen einander helfen und dienen, und wo die Freiheit des Starken und Geförderten mit der Liebespflicht zusammenstößt, soll er der Liebe folgen und jede Rücksicht auf das Gewissen des schwachen Bruders nehmen, vgl. 1 Kor 6 12 8 7–13 9 19–23 10 23f., auch Röm 14 1 15 13 Gal 5 13. Daß weiter die Christen ihrem Herrn angehören, daß sie teuer erkauft und der Welt entnommen, daß sie mithin „heilig" sind, soll sie aneifern, des hohen Standes wert zu wandeln 1 Kor 3 16 6 20 10 14–21. Verwandt damit ist der Hinweis auf die kirchliche Ehre, das Ansehen, das die Gläubigen bei den Heiden haben sollen, z. B. 1 Kor 10 32. Unverkennbar endlich ist, daß Paulus an einigen Stellen ein griechisch beeinflußtes Persönlichkeitsideal zeigt, das er als Vorbild hinstellt, das Muster der tüchtigen, freundlichen, in sich freien, anständigen und wohlangesehenen Persönlichkeit, vgl. Phil 4 8 1 Thess 4 12 5 15 1 Kor 5 1 6 5.

So dringt Paulus in der überaus nötigen Paräneſe seiner Missionspredigt von den verschiedensten Seiten auf seine Hörer ein und sucht als Seelsorger, der die Vielheit menschlicher Art, Vorbildung und Einstellung in einer reich bewegten Kulturwelt kennt, sittliches Leben in ihnen zu wecken.

11. Die Eschatologie. Die Zukunftshoffnung krönt auch die Religion des Paulus; in ihr löst sich der Zwiespalt auf, in dem nach seiner Erlösungslehre Fleisch und Geist in der Welt überhaupt und auch noch beim Wiedergeborenen stehen. Der Rahmen seiner Eschatologie ist die spätjüdische Zukunftserwartung, die wir auch als die urchristliche schon kennen (S. 202 ff. und S. 307 ff.). Paulus hat die Apokalyptik von Jugend auf vertraut gewesen. Wir finden bei ihm die Überzeugung wieder, daß dieser Weltlauf zu Ende gehe, der neue vor der Türe stehe, der mit dem „Tage des Herrn", der Ankunft des Christus vom Himmel her, der Totenerweckung und dem Weltgerichte beginnt; ein gewaltiger Posaunenstoß und der donnernde Befehlsruf eines Erzengels leitet ihn ein. Paulus hofft, mit der Mehrzahl seiner Gläubigen den Anbruch des letzten Tages noch zu erleben. Vgl. zu dem eben Gesagten 1 Thess 4 13 bis 5 11 1 Kor 15 20–34 50–54, auch 2 Thess 2 1–12 die Ausführung über den Antichristen.

Von der urchristlich-jüdischen Eschatologie weicht Paulus vor allem in zwei Richtungen ab. Die eine führt zu einer starken Vergeistigung, die andere zu einer stärkeren Betonung des Individualismus.

Für die Vergeistigung der eschatologischen Vorstellung ist 1 Kor 15 35–53 das deutlichste Zeugnis. Paulus behandelt hier die Frage

nach dem „Wie" der Auferstehung. Der Auferstehungsglaube geht an sich auf die Erweckung dieses irdischen Leibes, die griechische Erwartung hingegen knüpft das künftige Leben nur an die Seele, die wesenhaft zur oberen Welt gehört und die gerade aus dem Leibe befreit werden muß, um zu ihrem wahren dauernden Leben zu kommen. Paulus erwartet auch, daß das neue künftige Dasein im „Leibe" erfolge; aber dieser neue Leib ist ihm artverschieden von dem gegenwärtigen. Fleisch und Blut kann Gottes Reich nicht erben 15 20; pneumatisch ist das neue Dasein: aus Himmelsstoff und Lichtsubstanz, aus der überirdischen δόξα bestehen die künftigen Leiber, wie jetzt schon die Leiber des Christus und der Engel aus diesem Stoffe gebildet sind. Das Nacheinander der beiden Weltperioden wird also bei Paulus zu einem Gegensatze des Wesens. Fleischlich und geistlich stehen auch hier wie sonst in seiner Erlösungslehre einander entgegen; und die irdische, fleischliche Welt ist bei ihm ungemein entwertet, sie muß verschwinden, um der neuen, ganz andersartigen Platz zu machen.

Verwandte Anschauungen wie 1 Kor 15 scheint Paulus 2 Kor 5 1–10 vorzutragen, nur daß hier und Phil 1 21–23 der Individualismus der Zukunftshoffnung sich deutlicher zeigt. Zwischen 1 und 2 Kor liegt die Todesgefahr, die nach 2 Kor 1 8–11 in Asien über den Apostel gekommen ist. Damals hat er an seinem Leben verzweifelt und nicht mehr (wie noch 1 Kor 15 51) hoffen können, den Anbruch der großen Welterneuerung noch im Fleische zu erleben. Nach jüdischer Meinung tritt die Seele des Frommen, der vor dem Gerichte stirbt, in einen Zwischenzustand ein. Sie wird „nackt", leiblos, also ohne Organe des Fühlens, Handelns und Lebens, in den Hadeskammern aufbewahrt bis zum Tage der Auferstehung. Dies Dasein ist ein sehr unerfreulicher Zustand, aus dem sich die Seele herausseht. Für die glühende Hoffnung des Paulus und seine felsenfeste Gewißheit, in Leben und Sterben mit Christus verbunden zu sein, ist die Aussicht auf den Zwischenzustand unerträglich. So erwartet er denn 2 Kor 5 für den Fall seines Todes nicht den armseligen, gottfernen Zustand der Leiblosigkeit, sondern die Überkleidung mit dem pneumatischen Leibe, der den Gläubigen im Himmel oben aufbewahrt wird. Für jeden Fall erhofft er 2 Kor 5 (und hernach Phil 1), daß nach dem Tode keine Trennung von Christus, sondern eine Vereinigung mit ihm stattfinde, daß der Tod mithin keine Verbannung, sondern eine Heimkehr zu Christus bedeute 2 Kor 5 8, von dem keine Macht, auch nicht der Tod, den Christen scheiden kann Röm 8 35–39. Bei einer so gefaßten Hoffnung muß die alte Reichsgotteserwartung, der Glaube an Weltgericht und gemeinsame Auferstehung oder Verwandlung aller Gläubigen, allmählich durch individualistische Jenseitsgedanken ersetzt werden.

§ 68. Das religionsgeschichtliche Problem

1. Das Problem. Von Jesus zu Paulus ist ein großer Schritt in der Geschichte der christlichen Religion. Man braucht nur an den Kyrios- und Christusglauben des Paulus zu denken, an seine Mystik und seine Er-

Christusglauben des Paulus zu denken, an seine Mystik und seine Er-

lösungsgedanken, die Sühne- und die Sakramentsvorstellungen, die Pneumalehre und die Auffassung von der Kirche, die grundsätzliche Trennung vom Judentume, die Ethik, vieles in der Eschatologie. Woher kommen die neuen treibenden Elemente in der Religion und Theologie des Paulus? Wie steht er geistig zu seiner Umwelt, was verdankt er ihr, und wo können wir etwa Vergangenes und Gleichzeitiges in seiner Religion und Theologie wieder erkennen und ergreifen?

2. Das Eigene. Selbstverständlich können wir die Religion des Paulus niemals glatt aufrechnen und ihre einzelnen Bestandteile nach ihrer Herkunft registrieren. Ist es schon unmöglich, den Durchschnittsmenschen durch Vergleichung mit andern und seiner Umwelt im Tiefsten zu erklären, so erst recht einen der führenden Menschen der Geschichte. „Alles Geniale ist nur einmal da und spricht sich in Formen und Zügen aus, die keine Subsumierung zulassen." Ehe man in der Paulusforschung irgendwelche religionsgeschichtlichen Vergleiche anstellt, muß man zunächst versuchen, das einzigartige Leben des Paulus, wie es in seiner Religion und Theologie zum Ausdruck kommt, zu erfassen und zu beschreiben. Paulus ist von Gott ergriffen, aus der Bahn geworfen, aus einem Verfolger zum Apostel Jesu gemacht worden, weiß sich als ein von ihm Auserwählter und Berufener. Das kann niemals aus seiner Erziehung und Umwelt erklärt und hergeleitet werden. Das ist sein Eigenes, wie es kein anderer Pharisäer und Christenverfolger erlebt hat, das ist letztlich das Geheimnis seines Lebens mit Gott und der Gottestat an ihm und durch ihn.

Aber das persönliche religiöse Leben kleidet sich nun andererseits doch immer auch in die Formen und das Bewußtsein der Zeit ein, und jeder religiöse Mensch steht in einer starken Überlieferung. Auch muß er, sobald er nach außen wirkt, seiner Zeit verständlich reden. Nachdem man Paulus in seiner Eigenart erfaßt hat, muß man dann nach den Fäden suchen, die ihn mit dem verknüpfen, was vor ihm und um ihn war.

3. Das jüdische Erbe. Paulus ist als Jude geboren und als Pharisäer groß geworden. Die reiche religiöse Überlieferung seines Volkes, wie sie sich vor dem Exil und dann in der wichtigen Entwicklung des späteren, nachexilischen Judentums gebildet hat (§ 41—43), hat ihn getragen, und das jüdische Erbe ist bei ihm sehr groß. Es zeigt sich in seinem Schriftgebrauche und in seiner Auslegungskunst, auch in seiner Dialektik, die überall den Schriftgelehrten erkennen läßt. Er hat weiter vom Judentume her ein sehr scharfes und feines Gefühl für die Sünde überkommen. Auch ist sein tiefer ethischer Pessimismus nicht erst durch die Mystik, den Gegensatz von Fleisch und Geist,

natürlichem Menschen und Wiedergeborenem bedingt, sondern ihre Voraussetzung. Die Verknüpfung weiter des Todesgeschicks des Menschen mit der Sünde, der Gedanke, daß der Tod der Sünde Sold ist, ist im Judentum deutlich vorhanden (Sap. Sal. 2 24 u. ö.). Die Lehre vom Tode des Christus und dann der für Paulus sehr wichtige Gedanke der Gerechtigkeit (Gottes und des Menschen) und der Rechtfertigung ist jüdisch verwurzelt. Seine Auseinandersetzung mit dem Nomos und die inneren Erfahrungen, die er am Gesetze gemacht hat, sind nur bei einem Juden (und zwar nur beim Pharisäer) denkbar. Wie stark jüdisch-national er empfindet, zeigt Paulus vor allem Röm 9—11. Die Eschatologie und das mit ihr zusammenhängende Weltbild (Satan, Dämonen, Archonten) sind jüdisch bestimmt. Eng mit der Eschatologie hängt der Messiasglaube des Paulus zusammen. Sein Christus ist zu einem guten Stücke noch der Messias des Judentums, der auf den Wolken des Himmels kommt und der das Zornesgericht hält, und zugleich (wie ebenfalls schon in gewissen Kreisen des Judentums) der zweite Adam, der himmlische Mensch der Apokalyptik. Jüdisch bedingt ist auch das Gottesgefühl und der Gottesbegriff des Paulus. Gott ist der schlechthin Erhabene und der Persönliche, der Gott des bewußten Handelns und Willens, der Gott der Menschheitsgeschichte. Nie zieht ihn Paulus in die Natur hinein und vereinerleit ihn mit ihr. Wie bei Jesus steht auch bei ihm der Mensch in weitem Abstande von Gott, dem Heiligen und Allmächtigen; Ehrfurcht und Demut bleibt auf seiten des Menschen auch noch bei dem Christen Paulus das Grundgefühl, wenn schon nach seinen christlichen Erfahrungen von der Liebe und Gnade Gottes noch ganz andere Töne in die Religion des Apostels kommen, auch in der Christus- und Pneumamystik der Abstand zwischen Gott und Mensch verringert wird. Im ganzen kann man das jüdische Erbe des Paulus nicht leicht zu hoch einschätzen; es ist völlig verkehrt, darüber hinwegsehen zu wollen.

4. Der Hellenismus. Paulus ist aber nicht nur ein Jude, sondern er ist, in der Diaspora geboren und viele Jahre seines Lebens außerhalb Palästinas weilend, auch ein Glied der antiken Kulturwelt der römischen Kaiserzeit und des Hellenismus gewesen. Schon in seiner Sprache und seinem schriftstellerischen Stil zeigt sich das Griechentum (vgl. auch S. 9 und 231). Er braucht für Vorgänge und Erfahrungen des höheren geistigen Lebens Begriffe, die die Philosophie, insbesondere die stoische Ethik und Theologie, ihm darbot. Die Popularphilosophie der Zeit mag sie ihm übermittelt haben (ein paar Andeutungen S. 230). Aber auch mit der Religion seiner Zeit weist er Berührungen auf. Die synkretistische Mystik und die dualistisch-asketische Gnosis des Hellenismus ist ihm nicht nur bekannt, sondern in Stimmung, Gedanken, Symbol lassen sich hier unverkennbare Verwandtschaften aufzeigen. Es handelt sich dabei nicht nur um übernommene Worte und Formen, sondern um viel Tieferes. Der Dualismus von Geist und Fleisch (nicht der von Gott und Satan), die schroffe Verwerfung des Fleisches, gewisse Züge der Pneumalehre, die Christusmystik und die mit beiden zusammenhängende

Erlösungslehre, die Askese und die Sakramente kommen hier vor allem in Frage.

5. Paulus und die Urgemeinde. Es wäre weiter für die Forschung von ungemeiner Wichtigkeit, wenn sie einen genauen Blick in die Frömmigkeit und Theologie der vorpaulinischen Kreise tun könnte, wenn sie insonderheit die eigentümliche Ausgestaltung des Christen- und Christusglaubens zu erkennen vermöchte, wie sie sich in den Hellenisten- und Hellenenkreisen der antiochenischen Gemeinde von ihrer Gründung etwa bis zum Apostelkonzil ausgebildet hat. In diesen Kreisen hat Paulus, ehe er seine große Mission aufnahm, ungefähr siebzehn Jahre gestanden, nicht nur als ein Führender und Gebender, sondern auch als ein Nehmender. Die Entstehung des paulinischen Evangeliums würde uns sicher an vielen Stellen klarer werden, wenn wir die Religion dieser Vor- und Nebenpauliner deutlicher zu sehen imstande wären. Leider versagen, wie wir gesehen haben, die Quellen fast für alle bestimmten Einzelaussagen; es sind nur mehr oder weniger gut begründete Vermutungen und Rückschlüsse, die gewagt werden konnten. Immerhin haben wir doch einige Vorläufer paulinischer Gedanken feststellen können, etwa den Kyriosglauben, die Pneumalehre und die Auffassung der Sakramente.

6. Paulus und Jesus. Mit der Zusammenfassung: Paulus der Jude und Paulus der Grieche sind die Voraussetzungen für die Frömmigkeit und Theologie des Paulus noch nicht erschöpft. Zu ihnen ist weiter noch die Verkündigung und die Persönlichkeit Jesu zu rechnen. In welchem Verhältnis das Christentum des Paulus zu dem Evangelium Jesu steht, das ist ohne Frage das wichtigste Problem, das die religionsgeschichtliche Betrachtung innerhalb der Paulusforschung zu lösen hat.

Paulus hat Jesus nicht persönlich gekannt und ist nicht sein Jünger gewesen. In seiner Verkündigung, wie seine Briefe sie uns erhalten haben, bezieht sich Paulus nur wenig auf die Predigt Jesu; er verkündet wesentlich den himmlischen Christus und bringt in sehr grundlegenden Dingen Anschauungen, die Jesus nicht gekannt hatte, so in der Erbsünden- und Rechtfertigungslehre, in der Christusmystik, der Entgegensetzung von Fleisch und Geist, den Sakramenten, aber auch in der Kritik des Gesetzes, der Anschauung von Kirche und Gemeinden u. a. m. Das Wichtigste von all dem ist wohl dies, daß an die Stelle, wo in der Predigt Jesu das Reich Gottes steht, bei Paulus die Verkündigung vom himmlischen Christus und von der Vereinigung mit ihm getreten ist. In allen den angeführten Stücken steht Paulus ohne Zweifel der späteren Entwicklung, die nach seinem Tode die alte Kirche entstehen ließ, näher als der Verkündigung Jesu. Deswegen ist auch mit anscheinend großem Rechte die Anschauung aufgestellt und verteidigt worden: das Christentum, das in der Kirche und damit in der Geschichte wirksam geworden ist, ist vor allem von Paulus und nicht von Jesus herzuleiten.

Dies Urteil ist aber doch einseitig. Einmal ist daran zu erinnern, daß die christlichen Gemeinden zuerst die lebendige Überlieferung

von Jesus und dann von der zweiten Generation ab, neben den Briefen des Paulus und dem auch ohne literarische Vermittlung weiterwirkenden Ertrage seiner Lebensarbeit, doch auch die synoptischen Evangelien besaßen und lasen, und daß von ihnen her ein viel stärkerer und reicherer Eindruck des Lebens und der Person Jesu vermittelt wurde, als er aus der paulinischen Predigt zu gewinnen war, ja, daß Paulus selber in seiner Missions- und Erweckungspredigt mehr von der Verkündigung Jesu gebracht haben wird, als seine Briefe uns erkennen lassen. Das Evangelium, das immer eine persönliche Stellungnahme zu Jesus einschließt, war also niemals, auch in den frühpaulinischen Gemeinden nicht, ohne die starke Wirkung, die von dem Jesus der Geschichte ausging. — Eine zweite Richtigstellung, die uns hier näher angeht, ist dies: wichtige, grundlegende Stücke sind in der Religion Jesu und seines Apostels gemeinsam. Nicht das Gesetz und seine Erfüllung, nicht irgendwelche äußeren Handlungen sind es, die den Menschen „heilig" machen, ihm zum Frieden mit Gott und zur Gotteskindschaft verhelfen, sondern diese können nur dem zuteil werden, dem Gott, der Vater, seine Sünde vergibt. Aus Buße und Vergebung wächst das neue Leben, das nun von innen heraus das wahrhaft gute Handeln zeitigt. Der gute Baum bringt gute Früchte, sagt Jesus; von den Erfahrungen des „heiligen Geistes" spricht Paulus: wenn ihr im Geiste Gottes die Leidenschaften des Körpers tötet, werdet ihr leben, denn die vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Gottes Kinder Röm 8 13f., und (mit einem ganz ähnlicher Bilde wie Jesus): die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Glaube, Sanftmut Enthaltsamkeit Gal 5 22f. In der ganz überragenden Stellung, die Paulus der Liebe anweist, klingt Jesu Predigt in ihrem tiefsten Wesen wieder. Aufgebaut auf dem Erlebnis der Sündenvergebung und der Gnade Gottes, die Frömmigkeit vom Gesetze und allem äußerlichen Wesen loslösend, Frömmigkeit und Sittlichkeit auf das engste zusammenbindend, — in diesen Hauptstücken erweist sich die Religion des Paulus als ein Absenker der Religion, die Jesus verkündet hat, und nach dieser Richtung hin muß die Lösung des Problems: Paulus und Jesus gesucht werden.

III. Die nachapostolische Zeit

Erstes Kapitel: Das Judenchristentum

§ 69. Die judenchristlichen Gemeinden nach dem Jahre 70

1. Verdrängung des Judenchristentums. Wir haben oben (§ 58—61) die erste, verhältnismäßig glanzvolle Zeit kennen gelernt, die das Judenchristentum in den Jahren zwischen dem Tode Jesu und dem Ausbruche des jüdischen Aufstandes durchgemacht hat. Jerusalem war die Muttergemeinde der christlichen Kirche, führende Männer waren in ihrer Mitte; Paulus hat in der uns erkennbaren Zeit seiner Mission immer mit

Ehrfurcht nach Jerusalem gesehen, wenn auch nicht mit Ehrfurcht vor allen Aposteln. Das wurde in den Jahren nach dem jüdischen Aufstande anders. Das ganze jüdische Volk machte von 66 an eine furchtbar schwere Geschichte durch, die wir uns schon an anderer Stelle in den hauptsächlichsten Zügen vorgeführt haben (S. 182 f.). Die Geschicke des Gesamtvolkes mußten auch auf die judenchristliche Gemeinschaft einwirken, mußten sie innerlich und äußerlich niederdrücken. Überdies waren die führenden Männer, deren persönliche Bedeutung darin lag, daß sie Jesus von Angesicht zu Angesicht gekannt, die Überlieferung von ihm getragen hatten, vor 70 gestorben. Das Heidenchristentum erhob sich selbständig und selbstbewußt neben der Gemeinschaft der Gläubigen aus Israel. Das alles sind Gründe, die begreiflich machen, warum das Judenchristentum schon in der zweiten Generation seine Führerstellung verlor.

Von dem Judenchristentum der nachapostolischen Zeit wissen wir darum verhältnismäßig noch viel weniger als von dem der ersten Generation; unmittelbare Quellen, Schriften, die aus den Kreisen der Judenchristen selber kommen, haben wir überhaupt nicht. Das meiste, was wir wissen, verdanken wir einigen spärlichen Angaben späterer kirchlicher Schriftsteller, Männer des 2.—4. Jh., die mit den Judenchristen ihrer eigenen Zeit noch in Berührung kamen, die zum Teil auch noch Überlieferungen älterer Zeit wiedergeben: Hegesipp, Justin, Irenäus, Tertullian, Julius Africanus, Hippolyt, Origenes, Eusebius, Hieronymus, Epiphanius. Eine zweite wichtige, heute leider zu stark zurückgestellte Quelle sind die pseudoclementinischen Schriften, die in zwei Bearbeitungen, „Homilien" und „Recognitionen" („Wiedererkennungen" nach dem romanhaften Inhalt der Familiengeschichte des Clemens) uns freilich bloß als katholische Legenden in einer Überarbeitung frühestens des 3 Jhs. vorliegen. Sie enthalten aber manche gute alte Nachricht und einen starken Nachklang der Kämpfe des Judenchristentums gegen den Paulus, der unter dem Bild des Simon Magus dargestellt wird. Wir finden hier in der späteren Übermalung noch deutlich die Gedanken des Judenchristentums des beginnenden 2. Jhs. über das Wesen des Christentums und die rechte Verfassung der Kirche.

2. Ausbreitung im Ostjordanlande. Nach der Niederwerfung des Aufstandes kehrte ein Teil der nach Pella und ins Ostjordanland geflohenen Christen nach Jerusalem zurück. Jerusalem durfte zwischen 70 und 135 von Juden bewohnt werden, wenn es auch selbstverständlich nur noch eine armselige Stadt war. Unter der spärlichen einheimischen Bevölkerung war sicher eine kleine judenchristliche Gemeinde, die sich in der auch für sie heiligen Stadt sammelte. Auch waren gewiß noch an anderen Orten Palästinas Christen zu finden, die trotz der römischen Gewalttaten und Hinrichtungen durchgehalten hatten. Aber die Entwicklung des nachapostolischen Judenchristentums fand nicht in dem damals verdorrenden eigentlichen Judenlande statt, sondern in den Gebieten jenseits des Jordans. Von den Flüchtlingen des Jahres 66 blieb sicher ein guter Teil in Pella und im benachbarten Peräa sitzen. Bei den Kirchenvätern

wird sehr bald neben Pella eine zweite transjordanische Stadt, Kokaba genannt, die aber nicht in Peräa, sondern in der Batanäa (Basanitis) „jenseits von Edrei" lag, vgl. Julius Africanus bei Eusebius, Kirchengesch. I 7 14; Epiphanius, Häresе 29 7 30 18 40 1. Leider wissen wir nicht genauer, wo die Stadt lag. Von diesen beiden Mittel- und Ausgangspunkten haben sich die Judenchristen in den ostjordanischen Gegenden zwischen Damaskus und dem Moabiterlande verbreitet, also in Peräa, Batanäa, der Dekapolis und Moabitis. Aber auch nördlich von Damaskus, in Cölesyrien, wo uns besonders Beröa genannt wird, fanden sie die Väter des 4. Jh., Epiphanius und Hieronymus, vor. Ganz unklar bleibt, wie weit bereits in der Zeit vor 150 ihre Verbreitung in diesen schmalen Ostgegenden ging. Die weitere jüdische Diaspora scheint unberührt geblieben zu sein, mit Ausnahme vielleicht von Cypern. Die Zahl der Judenchristen kann vor 150 (und auch späterhin) nur klein gewesen sein, in der Gesamtheit des jüdischen Volkes haben sie bloß einen Bruchteil gebildet: nur einige wenige von den Juden und Samaritern seien gläubig geworden, sagt Justin (Apol I 53 6f.).

3. Verhältnis zum Judentum. Eine der sichersten und auch in sich selbstverständlichen Tatsachen aus der Geschichte des nachapostolischen Nazaräertums ist die, daß nach wie vor diese jesusgläubigen Juden am Gesetze ihrer Väter festhielten. Sie mögen das Elend des Römerkrieges und die Zerstörung der heiligen Stadt als eine Strafe Gottes für die Tötung des Messias und die Ungläubigkeit Israels angesehen haben; aber das hat sie keineswegs dazu veranlaßt, sich von ihrem Volke und von der jüdischen Lebensweise loszureißen und in der Zerstörung Jerusalems das Gottesgericht der Verwerfung zu sehen, wie das die Heidenchristen taten. So muß ihnen auch Jerusalem andauernd die heilige Stadt gewesen sein, und den Römern gegenüber haben sie sicher ebenso feindlich empfunden wie ihre altgläubigen Volksgenossen.

Trotzdem kann aber das Verhältnis der Judenchristen zu den Juden nicht freundlicher geworden sein, als es in der ersten Zeit war. Sobald das Judentum Palästinas nach den schweren Katastrophen seinen Wiederaufbau durchzuführen begann, hat es die Nazaräer, die sich, wie es scheint, nicht freiwillig von der Synagoge trennten, abgestoßen, so gut wie es andere verdächtige ketzerische Gebilde aussonderte. Um 100 n. Chr. etwa wurde in das tägliche Gebet, die Schᵉmonê-esrê (vgl. S. 192), als 12. Berakha der „Ketzersegen" aufgenommen: „Und den Ketzern (Minim = Abtrünnigen, die palästinensische Form fügt hinzu: und den Nazaräern) sei keine Hoffnung; und alle, die Böses tun, mögen schnell zugrunde gehen, und mögen sie alle baldigst ausgerottet werden; und lähme und zerschmettere und stürze und beuge die Übermütigen bald, in Eile, in unsern Tagen. Gelobet seist du, Herr, der du zerschmetterst Feinde und beugest Übermütige." Auf diese allgemeine Verfluchung der Ketzer bezieht sich die Angabe Justins, die Juden verfluchten in ihren Synagogen die an Christus Glaubenden Dial 16 4 vgl. auch 47 4 93 4 96 2 108 3 117 3 137 2. Zu blutiger Verfolgung hatten die Juden in der Zeit nach

der Zerstörung Jerusalems wohl noch weniger Kraft als vorher. Sie hatten keinen Agrippa mehr, das Synedrium kann nur geringe Tätigkeit ausgeübt haben, die Hoheprieſterpartei verſchwand mit dem Tempel, ſie ſtanden viel ſtärker unter der römiſchen Oberhoheit als zuvor. Doch als unter Barkochba das paläſtiniſche Judentum ſich vorübergehend die Freiheit erkämpft hatte, fielen aufs neue Nazaräer als Märtyrer, vgl. Juſtin, Apol I 31 5f., und Euſebius, Chronik, herausgegeben von Karſt, S. 220.

4. Verhältnis zu den Römern. Die Römer ſcheinen im allgemeinen die Nazaräer Paläſtinas in Ruhe gelaſſen zu haben. Nur von einem einzigen Martyrium hören wir. Es fällt ins 10. Jahr Trajans. Damals wurde Symeon, Sohn des Klopas, der Vetter Jeſu, vom Statthalter Atticus hingerichtet, und zwar als Davidide, alſo auf eine politiſche Anklage hin. Die Ankläger ſollen Angehörige der jüdiſchen Sekten geweſen ſein (Hegeſipp bei Euſebius, Kirchengeſch. III 32 3–6; vgl. auch Chronik, herausg. von Karſt, S. 218). Davon, daß die transjordaniſchen Gemeinden Verfolgungen durchzumachen hatten, hören wir nichts; es iſt auch an ſich nicht recht wahrſcheinlich.

5. Gemeindeführer; die Herrenverwandten. Über die Verhältniſſe innerhalb der judenchriſtlichen Gemeinden wiſſen wir ganz außerordentlich wenig. Daß ſie die jüdiſche Lebensweiſe beibehielten, wurde oben ſchon hervorgehoben. In einer Talmudanekdote erſcheint ein „Schüler Jeſu des Nazareners“ namens Jakob von Kephar-Sekhanja, der ganz in der Weiſe der Rabbinen ſpitzfindige, von einem Gelehrten, wie Rabbi Elieſer, gebilligte Folgerungen aus dem Geſetze zieht (Text bei Hennecke, Handbuch zu den ntlichen Apokryphen S. 68 f.). Derſelbe Jakob, der bald nach 100 gelebt haben muß, veranſtaltete Krankenbeſchwörungen im Namen Jeſu (ebenda S. 66 f.), ein wertvolles Zeugnis für die frühchriſtliche Heiltätigkeit. Jakob von Kephar-Sekhanja iſt einer der ganz wenigen Männer, die uns mit Namen bekannt ſind und ein wenig klarer aus dem tiefen Dunkel der Zeit heraustreten.

An anderer Stelle lüftet ſich dies Dunkel ein wenig über einer Gruppe von Männern, die bei den Nazaräern Führerſtellung einnehmen, die Herrenverwandten. Wir ſahen ſchon oben (S. 301), wie nach dem Tode Jeſu ſein Bruder Jakobus an die Spitze der Gemeinde von Jeruſalem und damit der paläſtiniſchen Chriſten überhaupt trat. Als er im Jahre 62 hingerichtet wurde, folgte ihm jener Symeon, der Vetter Jeſu, Sohn ſeines Oheims Klopas (Hegeſipp bei Euſeb, Kirchengeſch. IV 22 4); er mag der Älteſte in der Familie Jeſu geweſen ſein. Seine Führerſtellung hat er lange innegehabt, erſt unter Trajan ſtarb er, wie geſagt, den Märtyrertod. Unter Domitian wurden zwei Enkel des Herrenbruders Judas vor dem Kaiſer als Davididen verhört, aber freigelaſſen; ſie ſtanden bei den Gemeinden in hohem Anſehen und führten ſie, „weil ſie Märtyrer und Herrenverwandte waren“ (Hegeſipp bei Euſebius, Kirchengeſch. III 20 6). Die hier erwähnten Gemeinden haben wir ſicher in Paläſtina zu ſuchen. Julius Africanus endlich erzählt in ſeinem Briefe an Ariſtides (bei Euſebius, Kirchengeſch. I 7 13f.), die Herrenverwandten, δεσπόσυνοι

genannt wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Heilandsgeschlechte, hätten Stammbäume gehabt, die ihre edle Abkunft (natürlich aus dem Davidshause) bewiesen, und von Nazareth und Kokaba (S. 353) gingen sie über das übrige Land hin und verbreiteten die Kenntnis ihres Stammbaumes aus einer Chronik (βίβλος τῶν ἡμερῶν). Diese Angaben lassen auf eine sehr angesehene Stellung der Verwandten Jesu zurückschließen: ihr Stammbaum gilt als ein Adelsdiplom, dessen Kenntnis sie selber, wie es scheint, überallhin verbreiteten. Das starke Hervortreten der Herrenverwandten, die eine Art von Chalifat innehatten, läßt keinen sehr erfreulichen Rückschluß auf den Geist zu, der in den judenchristlichen Gemeinden herrschte: nicht der Geist und seine Gaben, nicht der Mann und seine persönlichen Eigenschaften, sondern die Blutsverwandtschaft mit Jesus wurde vor allem geehrt.

6. Stellung zur Heidenkirche. Über die Stellung der Judenchristen zur Heidenkirche gibt uns die bereits oben angeführte Justinstelle, Dialog 47, Auskunft. Justin bezeugt, daß unter den Judenchristen zwei Richtungen vorhanden waren. Die einen hielten für ihre Person das Gesetz, verlangten aber nicht, daß die Heidenchristen es auf sich nähmen, und waren bereit, diese als Brüder anzuerkennen. Die andern hielten nicht nur selber das Gesetz, sondern verlangten auch, die Heidenchristen müßten nach ihm leben; taten diese es nicht, so verkehrten sie nicht mit ihnen und nahmen sie nicht als Brüder an. Deutlich erkennen wir hier bei den Judenchristen die beiden Richtungen des apostolischen Zeitalters wieder: die mildere, zu der auch die „Säulen" standen, und die strengere, die „Pharisäer", die „falschen Brüder" von Apgsch 15 5 und Gal 2 4. Aber auch dies sehen wir bei Justin, wie zu seiner Zeit die Heidenkirche — und das ist damals bereits die Großkirche — die Judenchristen absondert und zur Sekte macht. Hinsichtlich der strengen Judenchristen ist er und mit ihm offenbar die ganze Heidenkirche einig, daß sie nicht als Brüder anzuerkennen seien. Die mildere Richtung, die nur dem geborenen Juden das Gesetz auflegte, wird von Justin und von einem Teil der Heidenkirche als Brüder anerkannt und damit entschuldigt, daß sie von dem ihr angestammten Judentume her eine schwache Einsicht hätte. Aber schon erhebt ein anderer Teil der Heidenkirche auch dagegen Widerspruch, will mit den Judenchristen gar keinen Verkehr dulden und spricht ihnen die Seligkeit ab.

7. Weiterentwickelung nach 135. So ist das Judenchristentum nach dem Jahre 70 sehr bald von dem erstarkenden Heidenchristentum beiseite geschoben worden. Da es in sehr engem Zusammenhange mit dem jüdischen Volkstume stand, muß es auch unter den späteren Katastrophen schwer gelitten haben (oben S. 182 f.). Vor allem wird der Barkochbaaufstand die palästinischen Judenchristen aufs härteste getroffen haben. Von Barkochba und seinen Anhängern wurden sie verfolgt, unter der allgemeinen Not des Krieges hatten sie zu leiden, und als er unglücklich ausgegangen war, traf auch sie wie ihre andern Volksgenossen das kaiserliche Verbot, Jerusalem und das Gebiet um die Stadt auch nur zu betreten. So bedeutete das Jahr 135 den Untergang der

Jerusalemer Urgemeinde. Aelia Capitolina, die neue Stadt, war heidnisch, und die Christengemeinde, die sich in ihr allmählich zusammenfand, war heidenchristlich. Als ihr erster Bischof wird ein Markus genannt, Eusebius, Kirchengesch. IV 6 4.

Seit 70 abseits stehend, seit 135 aus Jerusalem verdrängt, haben die Judenchristen in den östlichen Grenzgegenden des Reiches in kleinen Kreisen ein enges Leben geführt. Auf den Gang der großen Geschichte, auf den Kampf der Götter und der Religionen, wie ihn vom 2.—4. Jh. die antike Welt sah, haben sie, wie die Juden insgesamt nach dem Jahre 135, keinen Einfluß mehr gehabt, sie haben abseits in beschaulicher Stille dahingelebt. Nur scheinen sie später (nach 150) unter der Einwirkung fremder gnostischer Religionen noch allerlei Sektenbildungen hervorgetrieben zu haben.

8. Der Ausgang. Ganz ruhmlos aber ist das Judenchristentum nicht untergegangen. Abgesehen von der Rolle, die Anhänger Johannes des Täufers bei der Entstehung des mandäischen und des manichäischen Religionssystems (S. 386 u. 401) gespielt haben, sind sie auch für den Islam nicht ohne Bedeutung gewesen. Im südlichen Arabien, wo in der letzten Zeit vor Mohammeds Auftreten ein merkwürdiges, sehr weitgehendes Religionsgemisch geherrscht hat, scheinen neben dem altarabischen Heidentum, neben Christen aller drei Bekenntnisse — Monophysiten, Nestorianern, Orthodoxen — neben Juden und Judengenossen, Sabiern (Täufern) und Gnostikern auch Judenchristen von einem nicht näher zu bestimmenden Typus gesessen zu haben. Es scheint, daß Mohammed auch von ihnen her Einflüsse erfahren hat, so daß auch sie an dieser letzten großen synkretistischen Religionsbildung des ausgehenden Altertums, dem Islam, ihren Anteil gehabt haben. Dann ist das Judenchristentum abgestorben; der Islam, der im Osten mit den kleinen Religionsbildungen aufräumte, muß es verschlungen haben.

Zweites Kapitel: Die Heidenkirche von 70 bis 150

§ 70. Die Quellen

1. Übersicht. Die Quellen, auf denen unsere Kenntnis der Entwicklung zwischen 70 und 150 ruht, sind oben bereits in kurzer Darstellung gebracht worden. Alle Schriften des NT.s mit Ausnahme der echten Paulusbriefe und etwa des Markusevangeliums gehören der nachapostolischen Zeit an. Zu ihnen hinzu kommen die apostolischen Väter und die ersten Apologeten. Zu verwenden sind weiter Nachrichten späterer kirchlicher Schriftsteller, besonders des Eusebius, und vereinzelte Angaben und Schriftstücke heidnischer Herkunft, vor allem der Brief des Plinius an Trajan über die Christen in Bithynia-Pontus und des Kaisers Reskript auf die Anfrage des Statthalters (Plinius, Epist. X 96 f.), weiter das Reskript Hadrians an Minucius Fundanus, den Prokonsul von Asien, erhalten bei Justin, Apol I 68. Diese Stücke und auch andre Nachrichten nichtchristlichen

Ursprungs sind gut zusammengestellt bei Preuschen, Analecta, ²1909, Teil I: Staat und Christentum bis auf Konstantin.

2. Spärlichkeit der Überlieferung. Festzuhalten ist, daß auch die Zeit 70—150 für uns ein sehr dunkler Abschnitt ist. Das gilt namentlich für die Generation unmittelbar nach dem Tode des Paulus. Schon der Ausgang des Paulus ist für uns unsicher, über die äußere Geschichte des Christentums von 60 bis zum Ende des Jahrhunderts wissen wir sehr wenig. Keine großen führenden Persönlichkeiten, die die Entwicklung bestimmen, zeigen sich in ihr, den Verfasser des vierten Evangeliums und den Bischof Ignatius von Antiochia etwa ausgenommen (vgl. o. S. 298 ff.). Es läßt sich überhaupt keine zusammenhängende Darstellung des nachapostolischen Zeitalters geben, da unsere Quellen untereinander nicht zusammenhängen: gewisse Schriften der Paulusschüler, wie der Epheser- und der 1 Petrusbrief, die Pastoralbriefe, dann weiter die johanneischen Schriften und endlich die Ignatianen weisen alle nach Asien; aber sie haben nur wenig Berührungspunkte miteinander. Es ist nicht einmal ganz sicher zu beweisen, ob Ignatius das vierte Evangelium wirklich kennt, für jeden Fall benutzt er es fast gar nicht. Hinzu kommt die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, einzelne und gerade wichtige Schriften genauer nach Zeit und Ort ihrer Entstehung zu bestimmen. Das, was unter diesen Umständen möglich und geboten ist, ist dies, die einzelnen Quellenschriften zu befragen, was sie über äußere und innere Entwicklung der Gemeinden, für die sie Zeugnis ablegen, aussagen; und dann gilt es weiter, zu beobachten, ob sich aus diesen Aussagen etwa ein gemeinsamer Durchschnitt, eine Gleichmäßigkeit des Bildes ergibt. Das zeigt sich nun in der Tat und ist eine gewisse Gewähr für die Sicherheit der Darstellung, die wir geben.

§ 71. Mission und Ausbreitung

1. Der Osten. Das Christentum ist im nachapostolischen Zeitalter in den meisten Provinzen und Orten, in denen es vor 70 bestand, nachzuweisen, es wird weiter in einer Reihe von neuen Städten erkennbar und drängt hin und wieder auch schon auf das flache Land.

Beginnen wir im Osten, so hat dort, wie wir hörten, in Aelia Capitolina, dem zur Heidenstadt gewordenen Jerusalem, das Christentum aufs neue Fuß gefaßt; nur wissen wir über diese Tatsache hinaus nichts Genaueres, ebensowenig über die heidenchristlichen Gemeinden, die an anderen Orten Palästinas bestanden, etwa in Samarien, Cäsarea, in den Städten der Niederung. Doch muß Peregrinus noch vor 140 das Christentum in Palästina, und natürlich nur in heidenchristlichen Gemeinden, kennen gelernt haben nach Lucian, De morte Peregrini 11. — Im benachbarten Syrien besteht das Christentum in Antiochia weiter, die Ignatiusbriefe zeigen uns die angesehene und wohl auch verhältnismäßig große Gemeinde dort, die damals ganz wesentlich aus Heidenchristen bestanden haben muß. Andere Gemeinden vermögen wir neben der

hauptstädtischen nicht zu erkennen, doch waren solche ohne Zweifel in der Provinz, in der das Christentum damals schon seit mindestens 70 Jahren bestand, vorhanden.

Sehr starke Vermehrung der Gemeinden zeigt das prokonsularische Asien. In der apostolischen Zeit hatte das Christentum in Ephesus, Troas und, von Ephesus aus, in Kolossä, Laodicea und Hierapolis (Kol 4 13 16) Fuß gefaßt. Zu diesen Gemeinden hinzu kommen, meist durch die Sendschreiben der Apokalypse und durch die Ignatiusbriefe bezeugt, in der nachapostolischen Zeit eine Reihe von neuen, so in Smyrna (Apok 2 8–11; Ign Smyrn und Polyk; Polykarp Bischof von Smyrna), Magnesia und Tralles (Ign Magn und Trall), dann im Flußgebiet des Hermos Sardes (Apok 3 1–6), Thyatira (2 18–29) und Philadelphia (3 7–13 und Ign Philad). Endlich hatte auch die amtliche Hauptstadt der Provinz, die altberühmte Attalidenstadt Pergamon eine Gemeinde (Apok 2 12–17). — Noch eine andere Provinz Kleinasiens zeigt ein sehr starkes Anwachsen des Christentums, das ist Bithynia-Pontus. Plinius, der dort um 112 Prokonsul war, bezeugt in seinem Briefe an Trajan (ep. X 96), daß das Christentum in Bithynia-Pontus eine ganz öffentliche Erscheinung geworden war, die Maßnahmen der Regierung verlangte. Nicht nur in die Städte, sondern auch in die Dörfer war es gedrungen, die Tempel der Götter standen leer, die Kulthandlungen wurden nicht mehr vorgenommen, viele Leute jeden Alters, Standes und Geschlechtes hatten sich den Gemeinden angeschlossen. Das Christentum in Pontus und Bithynien zeigt uns deutlich, wie lückenhaft die Überlieferung unserer christlichen Quellen ist. Ohne den Pliniusbrief hätten wir keine Ahnung von der erstaunlich frühen und starken Entwicklung des Christentums in dieser Provinz; vgl. noch die ganz kurze Erwähnung von Pontus und Bithynien in der Zuschrift von 1 Petr und dann den Ausspruch des Goëten Alexander (er lebte 100 bis 170) bei Lucian, Alexander 25: voll von Gottlosen und Christen ist der Pontus. — Auch über die Weiterentwicklung des Christentums in Galatien und Kilikien sagen unsere Quellen fast gar nichts, doch vgl. 1 Petr 1, Ign Philad 11 1. Die Zuschrift von 1 Petr berücksichtigt auch Christen in Kappadokien.

In Makedonien ist Philippi, die alte Paulusgründung, durch den Brief des Polykarp an diese Gemeinde bezeugt. Selbstverständlich hat auch das Christentum in Thessalonich weiter bestanden, obgleich wir von dieser Gemeinde nichts weiter hören. — In Achaja hat die Gemeinde von Korinth unbedingt die erste Stelle inne; wir sehen außerhalb Korinths kein Christentum mehr in der Provinz, obwohl solches sicher bestanden hat. Korinth tritt in seiner Größe, seinem Ansehen als alter Paulusgemeinde im 1 Clemensbriefe hervor, der von Rom nach Korinth geht.

Höchst merkwürdig und sehr schade ist es, daß wir über das Christentum in der später so überaus wichtigen Kirchenprovinz Ägypten gar nichts Sicheres erfahren. Daß in dem Palästina und Syrien benachbarten Lande schon in verhältnismäßig früher Zeit Gemeinden, und zwar in

Alexandria und in andern Städten des Deltas, bestanden, kann indes als ganz sicher gelten.

Wir wissen auch nicht, ob und wie weit das Christentum in der nachapostolischen Zeit bereits über die Reichsgrenze hinausgedrungen war. In Betracht kommt dabei nur der Osten. Wenn wir sehen, wie bereits um 190 das Christentum in der Osroëne (Edessa) jenseits des Euphrat ein ganzes Land gewinnt, wenn wir an die Wirksamkeit eines Mannes wie Tatian denken und uns überlegen, wie eng Antiochia und Syrien mit der syrisch und griechisch sprechenden Bevölkerung jenseits der Reichsgrenze verknüpft gewesen ist, dann werden wir es wohl überaus wahrscheinlich finden, daß das Christentum auch schon in den ersten Jahrzehnten des 2. Jh. über den Euphrat hinausgedrungen war.

2. Der Westen. Im Westen des Reiches wird nur eine Gemeinde sichtbar, das ist die in der Hauptstadt Rom. Im 1 Clemensbriefe, der von Rom nach Korinth geht, im Briefe des Ignatius an die Römer, im Hermashirten und auch in den Bruchstücken des Briefes, den um 170 Dionysius von Korinth nach Rom schrieb (bei Eusebius, Kirchengesch. IV 23 10–12 II 25 8) wird sie uns verhältnismäßig gut sichtbar. Es ist eine große und angesehene Gemeinde, an Ruhm und moralischer Autorität ist sie die erste innerhalb der Christenheit. Mit Stolz kann sie sich darauf berufen, daß Petrus und Paulus in ihr gewirkt haben 1 Clem 5 Ign Röm 4 3 Dionysius bei Euseb. II 25 8. So fühlt sie sich auch verpflichtet, andern Gemeinden helfend und ratend beizustehen; sie schickt der durch inneren Streit verwirrten korinthischen Gemeinde ein Mahnschreiben, 1 Clem, und entschuldigt sich gleich am Eingange, daß sie noch nicht eher sich des korinthischen Gemeindezwistes angenommen habe 1 Clem 1 1. Ignatius schreibt an sie in einem wesentlich anderen Ton als an die asiatischen Gemeinden, erkennt ihr den Vorsitz am Orte der Römer, d. h. wohl in Italien, zu (Zuschrift), sagt von ihr, es sei ihr leicht, das auszurichten, was sie wolle 1 2, und spricht davon, daß sie den „Vorsitz in der Liebe" habe, also eine stete, bewährte und über die ganze Christenheit ausgedehnte Hilfsbereitschaft (Zuschrift). Dionysius preist sie, weil sie von Anfang an die Sitte habe, allen Brüdern in mannigfacher Weise und auch vielen Gemeinden in den einzelnen Städten zu helfen, sich der Bedürftigen und der in die Bergwerke Verurteilten anzunehmen (Euseb., Kirchengesch. IV 23 10). — Sicher gab es auch noch in anderen italischen Städten Christengemeinden, aber keine von ihnen wird mit Namen erwähnt; sie müssen hinter der römischen ganz zurückgetreten sein. Ob und wieweit das Christentum vor 150 schon in Gallien, Spanien und Afrika Fuß gefaßt hatte, wissen wir nicht, aber für Afrika wie für Gallien werden wir es wohl bereits annehmen können.

3. Stände, Nationen, Mission. Das ist der sichere oder annähernd sichere Bestand des Christentums in unserer Zeit, wobei wir uns immer die große und sehr schmerzliche Lückenhaftigkeit unserer Quellen vorhalten müssen. Wir vermögen nur den Mindestbestand zu erkennen, und das Christentum ist überraschend schnell gewachsen, wenn es auch natür-

lich im Ganzen der Reichsbevölkerung erst einen kleinen Bruchteil ausmachte. Noch sind es so gut wie ausschließlich die Städte, unter deren Bevölkerung das Christentum seine Gemeinden bildet; ein Zeugnis, wie das des Pliniusbriefes, das die Verbreitung des Christentums auf dem flachen Lande beweist, bleibt einstweilen noch einzig in seiner Art. — Innerhalb der gesamten sich bildenden Kirche, im Osten wie im Westen, herrscht das Griechentum unbedingt vor. Griechen und hellenisierte Orientalen müssen die große Menge der Gläubigen im ganzen Reiche gebildet haben. Deswegen ist auch die kirchliche Literatur noch durchweg in griechischer Sprache abgefaßt: Ignatius, der Antiochener, schreibt Griechisch so gut wie der Römer Hermas. Das schließt natürlich nicht aus, daß in den Gemeinden des Westens auch bereits Leute mit lateinischer Muttersprache, in denen des Ostens solche mit syrischer zu finden waren. Die lateinische und syrische Literatur aber begann in der Kirche erst nach 150, und zwar in bescheidenen Anfängen mit der Übersetzung biblischer Bücher (vgl. S. 4 und 37 ff.).

Die Verkündigung des Christentums wurde zum Teil noch von berufsmäßigen Missionaren, Aposteln, getragen. Aber hervorragende Männer scheinen sich unter ihnen nicht mehr befunden zu haben, denn Namen sind uns nicht erhalten geblieben. Doch ragten an einzelnen Stellen (Asien) noch führende Männer der ersten Generation in die zweite hinein, wie der Evangelist Philippus und der so rätselhafte ephesinische „Johannes". Im allgemeinen scheint die Ausbreitung des Christentums nicht mehr durch die planmäßige Arbeit Einzelner im Neulande erfolgt zu sein, sondern durch organisches Wachstum, indem sich an die schon bestehenden Gemeinden immer wieder neue ansetzten und indem durch Verkehr und Volksbewegung die Verkündigung an Orte kam, die sie bisher noch nicht erreicht hatte. — Der Durchschnitt der Gemeinden bestand damals noch, wie zur Zeit des Paulus 1 Kor 1 26–29, aus schlichten Leuten der unteren und mittleren Bevölkerungsklassen. Das zeigt deutlich auch die Form der erhaltenen Literatur. In einzelnen Fällen freilich hat das Christentum vornehme und einflußreiche Anhänger gewonnen, so vor allem in Rom zur Zeit Domitians einige Glieder des kaiserlichen Hauses, den Konsul Titus Flavius Clemens und seine Frau, die Flavia Domitilla: die Gräber der Domitillakatakombe zeigen zweifellos die Beziehungen des flavischen Kaiserhauses zur römischen Gemeinde.

§ 72. Duldung und Verfolgung

1. Die neronische Verfolgung. Die starke Ausbreitung des Christentums hat es schon in verhältnismäßig früher Zeit bewirkt, daß sich die Öffentlichkeit, und bald auch die Obrigkeit, mit der neuen Religion und ihren Bekennern beschäftigte. Den ersten ernsthaften Zusammenstoß mit der Staatsgewalt (nach den verschiedenen Gefangennahmen und Bedrohungen des Paulus und seiner Gefährten) hatte bereits die erste Generation des jungen Christentums zu bestehen: die neronische Verfolgung.

Dies Ereignis, das die Gemeinde der Hauptstadt schwer erschüttert haben muß, wird in der christlichen Überlieferung kaum und nur ganz lückenhaft erwähnt: 1 Clem 5 und vor allem 6 1f. ist die wichtigste Stelle, zu der in christlichen Schriften dann nur noch ganz dunkle Andeutungen in der Apokalypse vom wiederkehrenden Nero und der Zahl 666 kommen 13 18 17 11, sowie die Anspielungen der Apologeten auf Nero, den „nach allgemeinem, auch heidnischem Urteile" schlimmen Kaiser, der die Christen verfolgt habe u. dgl. Ohne die Angaben der heidnischen Schriftsteller könnten wir uns gar kein Bild von Ausdehnung, Veranlassung, Zeitpunkt der Verfolgung machen. Sueton mit einer kurzen Notiz (Nero 16), Tacitus mit einem längerem Berichte (Annal XV 44) treten in die Lücke. Sueton zählt eine Reihe „guter und vernünftiger" polizeilicher Maßregeln des Kaisers auf, darunter: adfecti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae: wegen neuartigen und durch Zauberei gemeingefährlichen Aberglaubens seien Christen hingerichtet worden. Tacitus berichtet an der sehr bekannten Stelle, daß in Rom nach dem großen sechstägigen Brande der Stadt (Ende Juli 64) hartnäckige Gerüchte Nero als den Urheber des öffentlichen Unglücks bezeichneten. Nero verfiel, um dem Gerüchte ein Ende zu machen, darauf, Schuldige unterzuschieben. Das waren die Christen, die beim Volke im übelsten Rufe standen (per flagitia invisos). Er ließ einige von ihnen ergreifen und ihnen Geständnisse abpressen — correpti qui fatebantur (nach dem folgenden: die Brandstiftung) — dann wurde auf Angabe der zuerst Ergriffenen eine ungeheure Menge gefaßt, die „nicht der Schuld am Brande, sondern des Hasses gegen das Menschengeschlecht (odium humani generis) überführt" und in ausgesucht grausamer Weise hingerichtet wurden („lebende Fackeln"). „Deswegen begann sich, obwohl es sich um Schuldige handelte, die die schwersten Strafen verdient hatten, das allgemeine Mitleid zu regen; das Volk kam zur Ansicht, daß die Christen nicht mit Rücksicht auf das öffentliche Wohl hingerichtet wurden, sondern nur um den Blutdurst des Kaisers zu befriedigen." — Der Bericht des Tacitus leidet an einer Reihe von Schwierigkeiten und Dunkelheiten, aber seine und seiner Quelle Meinung scheint in der Hauptsache dies zu sein: Nero habe die Stadt angesteckt, sein Versuch, die Christen als Schuldige unterzuschieben, sei für die Masse der Angeklagten fehlgeschlagen. Aber der Prozeß gegen sie ergab die Richtigkeit der Volksmeinung über die Verabscheuten; sie wurden als Hasser des Menschengeschlechtes, als Feinde der staatlichen Ordnung hingerichtet. Sueton lobt das Vorgehen des Nero geradezu. Da weder bei ihm noch in der freilich sehr dürftigen christlichen Überlieferung die Maßregeln Neros mit dem Brande der Stadt verknüpft werden, so ist dem Berichte des Tacitus gegenüber kritischer Zweifel wohl erlaubt. Die neronische Verfolgung war sehr blutig und betraf eine größere Menge von Christen, die den niederen Ständen angehörten — sonst wären die entehrenden Todesstrafen nicht möglich gewesen — aber sie scheint nur auf Rom beschränkt gewesen zu sein. Ihre Zeit ist der Spätsommer 64, und in ihr wird ver-

mutlich Petrus, vielleicht auch Paulus (S. 322 f.) hingerichtet worden sein.

2. Der Haß der Heiden. Die Angaben des Tacitus, auch die des Sueton, lassen deutlich erkennen, daß die Bevölkerung in Rom den Christen feindlich war. Auch an andern Stellen des Reiches, wo die Christen verbreitet und bekannt waren, stand es nicht anders. Das gilt für die letzten Jahrzehnte des 1. Jhs. nicht minder als für das ganze 2. Jh. Eine Reihe von Angaben im NT und auch in andern altchristlichen Schriften legt Zeugnis von diesem Haß der Welt ab, vgl. etwa außer den Stellen der Synoptiker, die von Haß und Verfolgung reden, die aber zum guten Teil auf jüdisch-palästinische Verhältnisse gehen, Angaben und Klagen wie Joh 15 18f. 17 14 1 Joh 3 1 13 2 Tim 3 12 Tit 2 8, den ganzen 1 Petr-Brief, besonders 2 12 3 15f. 4 14 Ign Eph 10 2 Polyk Phil 12 3; für spätere Zeit, die wir hier nicht mehr betrachten, auch die Apologeten, Justins Apologien und Tertullians Apologeticus und Ad nationes. Die feindliche Stimmung der Bevölkerung, die zu Anzeigen aus ihrer Mitte führten, ist die Voraussetzung für das Eingreifen des Staates gegen die Christen. Hingegen hat der Staat als solcher von sich aus bis auf Decius die Christen nicht verfolgt, sondern einzelne Behörden haben sie oftmals geschützt. Vor allem hat der Staat den geordneten Rechtsgang ihnen gegenüber sichergestellt, wenn die fanatische Wut von Gebildeten und Ungebildeten ihr Blut verlangte und wenn die einheimischen Behörden, die Stadtmagistrate und die Provinziallandtage, dem Drängen der Bevölkerung nachgaben.

Die Gründe für den entschlossenen Haß der Provinzialen gegen die Christen zu finden, ist nicht schwer. Von seinen Anfängen her war das Christentum mit dem Judentum verknüpft. Wenn auch die Trennung der beiden Religionen schon vor dem Jahre 70, ja schon vor der neronischen Verfolgung offenkundig war, so trat die jüngere Religion doch von ihrem Ursprunge her ein nicht geringes Erbe von Haß an, den die Öffentlichkeit dem Judentume entgegenbrachte (S. 187). Anderes kam hinzu: die ablehnende Stellung der Christen gegen alles heidnische Wesen, gegen die Götter und ihren Kult, den Staat, die Gesellschaft, das öffentliche und private Leben der Heiden; das starke Anschwellen ihrer Propaganda, ihr enges Zusammenhalten untereinander bei gleichzeitiger Abschließung nach außen hin; Spaltungen, die sie in die Familien hineintrugen u. a. m. Aus der allgemeinen Stimmung des Hasses gingen dann die bestimmten einzelnen Anklagen hervor, die vor die Behörden gebracht werden konnten, um ihr Einschreiten gegen die Christen zu verlangen. Die Christen waren ἄθεοι, weil sie die heimischen Götter, zu deren Verehrung sie verpflichtet waren, nicht anbeteten; mit besonderer Hartnäckigkeit verweigerten sie den Kaiserkult, der gerade im Osten, Asien voran, sehr eifrig betrieben wurde; somit beleidigten sie die Majestät des Kaisers und des römischen Volkes (laesa majestas, S. 224); sie wurden umstürzlerischer Ideen und des Hochverrates geziehen; sie waren mit finsteren dämonischen

Mächten verbündet und trieben Zauberei; und endlich behaupteten zwei weitverbreitete und alte Anklagen, daß sie bei ihren Versammlungen Menschenfleisch äßen und sich blutschänderischen Umarmungen hingäben („thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen").

3. Das Vorgehen des Staates. Gegen Leute, die derlei Dinge trieben, mußte von der Behörde vorgegangen werden, mindestens sobald die Christen vor ihr angeklagt wurden. Bei einer Reihe dieser Beschuldigungen (Zauberei, Umsturzideen, Blutschande, Kannibalismus) brauchte nach der Religion der Christen nicht gefragt zu werden. Aber gerade bei diesen Anklagen mußte eine gewissenhaft und einsichtig geführte Untersuchung bald feststellen, daß die Christen unschuldig waren. Doch andere Anklagen waren gefährlicher und gestatteten ein festeres Zufassen des Staates, wenn dieser es wollte: das war der Abfall von den heimischen Göttern und vor allem die laesa majestas, die in der Verweigerung des Kaiserkultes lag. Dabei konnte vorgegangen werden im Wege der judicatio, des ordentlichen Kriminalprozesses, nämlich dann, wenn die Angeklagten römische Bürger waren; im Falle der Verurteilung kamen Kapitalstrafen: Absprechung von Leben, Freiheit oder Bürgerrecht, in Anwendung. Gebräuchlicher aber und bei Nichtbürgern allein in Frage kommend war der Weg des administrativen, polizeilichen Einschreitens, der coërcitio. Die kaiserlichen, aber auch die einheimischen Magistrate mußten in ihrem Amtsbereiche für Ordnung sorgen. Eine Störung der Ordnung aber war es, wenn jemand von seinem angestammten, nationalen Kultus abfiel oder andere zum Abfall verleitete, oder wenn er, was namentlich für römische Bürger, aber auch für Provinzialen in Betracht kam, den Göttern des Staates, vor allem dem Kaiser, die Verehrung verweigerte. In diesen Fällen konnte die Verwaltungsbehörde ohne weiteres mit der coërcitio vorgehen, sie besaß die nötige Strafgewalt, den Widerstrebenden zu zwingen (coërcitio). Sie konnte mit Strafsätzen bis zum Todesurteil gegen den Schuldigen und seinen Verführer vorgehen. Aber auch dies Verfahren der coërcitio ist gegen die Christen keineswegs streng und folgerichtig angewandt worden, weil sich den kaiserlichen Behörden, den Kaisern selber, die politische Harmlosigkeit der angeklagten Christen bald herausstellte. Andrerseits bewog freilich die Rücksicht auf die Stimmung der Massen, den Fanatismus der Provinzialen die Behörden stets wieder, gegen die Christen einzuschreiten. Auf dem Wege der coërcitio waren sie immer zu fassen, und so lebten sie in einem Zustande steter Rechtsunsicherheit, das Schwert war immer gezückt; wenn es auch selten zuschlug, es konnte immer niederfallen.

4. Domitians Verfolgungen. Im einzelnen war das Verhalten der Kaiser nach Nero folgendes (aber halten wir uns immer wieder vor, daß unsere Kenntnis sehr lückenhaft ist): von Bedrückung der Christen unter den beiden ersten Flaviern, Vespasian und Titus, hören wir nichts, Tertullian, Apolog 5 7 sagt von Vespasian ausdrücklich, er habe, quam-

quam Judaeorum debellator, den Christen nichts zuleide getan. Der Erste, der nach Nero die Christen wiederum verfolgte, war Domitian (81—96). Gegen Ende seiner Regierung wurden in Rom selber hochstehende Personen, Angehörige des kaiserlichen Hauses, der Konsul Titus Flavius Clemens und seine Frau, Flavia Domitilla, wegen Gottlosigkeit verurteilt, der Mann hingerichtet, die Frau verbannt (Dio Cassius LXVII 14, Sueton Domit. 15; Euseb, Chronik, hg. von Karst, S. 218, Kirchengesch. III 18 4). Die römische Verfolgung Domitians spiegelt in gleichzeitiger christlicher Überlieferung sich ab in den „plötzlich und rasch hintereinander hereingebrochenen Fährlichkeiten und Drangsalen", die 1 Clem 1 1 erwähnt, auch können auf sie sich sehr wohl gewisse Angaben in Hebr beziehen 12 1–6 13 3 7 13 23. Unter Domitian wurden aber auch außerhalb Roms die Christen bedrängt, und zwar nicht erst in den letzten Jahren seiner Regierung. Vor allem kommt das prokonsularische Asien hier in Betracht, wahrscheinlich auch andere kleinasiatische Provinzen. Für Asien legt die Johannesapokalypse ein deutliches Zeugnis ab, die namentlich in den Sendschreiben von Bedrückung, Gefängnis, Geduld und Treue bis zum Tode redet und auch einen Märtyrer, Antipas 2 13, mit Namen nennt. Für die Zukunft erwartet sie ungeheure Verfolgungen, ein Hinschlachten der Christen. Veranlassung zur Bedrückung der Christen ist deutlich der Kaiserkult, vgl. besonders Apok 12. Domitian legte sehr großen Wert auf seine, des lebenden Kaisers, göttliche Verehrung, und Asien war Hauptsitz des Cäsarenkultus. — Die bedrängte Lage der Christen im Osten unter Domitian oder Trajan bezeugt weiter der 1 Petrusbrief, der an die Christen der kleinasiatischen Provinzen geschrieben ist. Sie haben nicht nur von dem Haß und Argwohn der sie umgebenden heidnischen Bevölkerung zu leiden — was der Brief überall voraussetzt — sondern sie werden auch vor die Obrigkeit gebracht, verhört und verurteilt „als Christen" 4 16, eine Angabe, die genau der Frage des Plinius und dem Reskript Trajans entspricht.

5. Trajan und die Christen. Aus dessen Zeit, 98—117, haben wir nämlich im Briefe des Plinius und dem Reskripte des Kaisers (Plinius Epist. X 96 f.) zwei überaus wertvolle Urkunden zur Geschichte der ältesten Verfolgungen (vgl. schon S. 358). Plinius war in Bithynia-Pontus auf Anklagen von Provinzialen hin gegen die Christen eingeschritten und zwar im Koerzitivverfahren. Hartnäckige Bekenner hatte er hinrichten und, wenn sie römische Bürger waren, nach Rom schicken lassen. An einem gewissen Punkte der Untersuchungen, die immer weitere Kreise zogen, waren ihm allerlei Bedenken gekommen über die Art seines weiteren Vorgehens, und er legte dem Kaiser diese Bedenken vor, die er gleich am Eingange des Schreibens in drei Fragen zusammenfaßte: kamen für die einzelnen Gattungen der Bekenner, Mündige und Unmündige, verschärfende oder mildernde Umstände in Betracht; durfte, wer abschwur, einfach straflos ausgehen; war der Name an sich, das Christsein, genügend, um den hartnäckigen Bekenner zu verurteilen, oder mußten dem Christen bestimmte Freveltaten nachgewiesen werden? — offenbar die

schweren Verbrechen, die die Volksmeinung den Christen zuschrieb. Trajans Reskript ist kurz und klar, wenn es auch in sich nicht folgerichtig ist, wie bereits die alten Christen bemerkten (Tertull Apolog 2). Der Kaiser heißt im ganzen das Verfahren, das Plinius eingeschlagen hatte, gut: Es gibt erschwerende und mildernde Umstände. Aufzuspüren (wie Räuber und andere Verbrecher, auf die von Staats wegen zu fahnden ist) sind die Christen nicht. Werden sie angeklagt und ihres Glaubens überführt, so sind sie als Christen zu strafen, wobei Höhe und Art der Strafe offenbar dem Beamten anheimgestellt wird. Wer verleugnet, geht straflos aus. Als genügende Tatverleugnung ist das Opfer vor den Göttern des römischen Staates anzusehen, auf eine Opferhandlung vor seinem eigenen Bild scheint Trajan keinen Wert zu legen. Anonyme Anzeigen dürfen nicht berücksichtigt werden.

Trajans Reskript stellt also das Christentum grundsätzlich unter Strafe; er will nur (wohl aus politisch-taktischen Gründen) nicht, daß von den Behörden Christenverfolgungen geradezu veranstaltet werden sollen. Sein Erlaß, obwohl nur ein Reskript, das als solches keine Gesetzeskraft hatte und vom nächsten Kaiser ohne weiteres durch neue Vorschriften ersetzt werden konnte, hat doch für die Folgezeit große Bedeutung erlangt. Es ist die Norm geworden, nach der mit allerlei Schwankungen im einzelnen — hier Milderungen, dort Verschärfungen — die römische Regierung bis zur decianischen Verfolgung (250) das Christentum behandelte.

Die christliche Überlieferung über Martyrien zur Zeit Trajans, die nach dem Pliniusbrief unzweifelhaft stattgefunden haben, ist sehr spärlich. Unmittelbar bezeugt wird durch die Ignatiusbriefe — wenn diese noch unter Trajan anzusetzen sind (S. 98) — nur das des Ignatius von Antiochia, das natürlich auch vorübergehend die Gemeinde der syrischen Hauptstadt störte, vgl. Philad 10 1 Smyrn 11 2 Polyk 7 1, und dann das Martyrium des greisen Symeon (vgl. oben S. 354). Polykarp in seinem Briefe 9 1 nennt als Begleiter des Ignatius und Mitgefangene noch Zosimus und Rufus. Woher sie stammen, ist unklar, da Ignatius sie nicht erwähnt. Das prokonsularische Asien hat zur Zeit, wo Ignatius seine Briefe schreibt, offenbar ungestörten Frieden gehabt. Eusebius (Kirchengesch. III 32 1) berichtet, daß in einer Reihe von Städten — wo sie zu suchen sind, sagt er nicht — infolge von Volkstumulten Verurteilungen unter Trajan vorgekommen seien.

6. Hadrians Reskript. Trajans Nachfolger Hadrian (117—138) hat in seinem Reskript an den Prokonsul von Asien Minucius Fundanus (Justin Apol I 68) die Unschuld der Christen grundsätzlich ausgesprochen und dem Statthalter verboten, auf die haßerfüllten Beschuldigungen der wütenden Volksmenge zu achten. Nur ordnungsgemäße Anklagen dürfen angenommen werden, und nur wenn den Christen nachgewiesen wird, daß sie gegen die Gesetze gefehlt, also ein nichtreligiöses Verbrechen begangen haben, soll gegen sie eingeschritten werden. Den Verleumder aber soll nach dem Willen des Kaisers strenge Strafe treffen. — Damit war das Christentum vorübergehend tatsächlich freigegeben.

Denn niemand konnte es leicht wagen, mit Anklagen gegen die Christen aufzutreten, da doch die Schandtaten, die die Volksmeinung ihnen zuschrieb, von den römischen Beamten schon längst als unwahr erkannt worden waren. Doch sind vielleicht von einzelnen Statthaltern noch unter Hadrian, auf jeden Fall von seinen Nachfolgern die strengeren Bestimmungen des Trajanschen Reskriptes wieder in Anwendung gebracht worden.

§ 73. Die Gnosis

1. Die Bedeutung der Gnosis. Die gewaltigste Krisis, die das Urchristentum durchzumachen hatte, kam nicht von außen, auch nicht von den Kämpfen mit dem Judentum in seiner Mitte her, sondern von einer religiösen Bewegung, die sich selber γνῶσις „Erkenntnis" nannte. Wir müssen sie kennen lernen, ehe wir ein Bild der inneren Entwicklung des Christentums, Gottesdienst, Gemeindeleben, Verfassung, Frömmigkeit und Lehre zeichnen können. Denn auf allen diesen Gebieten hat die Gnosis sehr folgenreich auf die Gemeinden eingewirkt, vor allem negativ, durch die Notwendigkeit, sie abzuwehren, in vieler Beziehung hat sie aber auch die Kirche positiv durch Gedanken und Institutionen beeinflußt. Die Probleme, die die Gnosis der Erforschung des Urchristentums stellt, sind vielgestaltig und noch lange nicht gelöst, aber ein paar Grundlinien können doch gezogen, auch eine Reihe von Einzelerscheinungen ein wenig genauer erkannt werden.

2. Der Ursprung der Gnosis. Sicher ist, daß das alte Christentum und die Gnosis nicht aus der gleichen Wurzel stammen, sondern von Anfang an wesensverschieden sind. Eine Verwandtschaft, die freilich sehr frühe beginnt, hat sich erst dadurch gebildet, daß in Abwehr und Entlehnung, in dem Atmen der gleichen umgebenden Lebensluft Gnosis und Christentum sich aneinander anglichen. — Die Gnosis ist ihrem Wesen nach nicht eine philosophisch-spekulative Bewegung, wie es nach ihrem Namen (doch meint das Wort „geoffenbarte" und „geschaute" Erkenntnis) und nach der Polemik der kirchlichen Schriftsteller scheinen möchte; sondern sie ist religiöser Art und religiösen Ursprungs, in ihr hat nicht der Theologe, sondern der Prophet und Mystagog das erste Wort gehabt. Den Synkretismus der Zeit haben wir oben bereits in seinen Hauptzügen kennen gelernt (S. 216—222). Diese gewaltige religiöse Strömung, die durch das ganze Reich flutete, und die sich aus sehr vielen einzelnen Wassern zusammensetzte, erreichte in der Gnosis auch das Christentum und suchte es in ihre Flut hereinzuziehen. In der Tat ist die Gnosis nichts anderes als die vergeistigte und mit christlichen Elementen durchsetzte Mysterienreligion. Die bezeichnenden Züge des Synkretismus kehren in ihr wieder: das streng dualistische Weltbild, und die pessimistische Beurteilung der sichtbaren, materiellen Welt gegenüber der unsichtbaren; der Dualismus auch in der Auffassung vom Menschen, dessen Seele (oder doch die Seele des Bevorzugten, des gnostischen Geistesmenschen, πνευματικός) aus der oberen Welt stammt und im Kerker des Leibes ein-

geschlossen ist; die Erlösung von oben her durch Gnade und Offenbarung (der Soter ist Christus); die Erlösung durch Erkenntnis (Gnosis), d. h. durch die Kenntnis der geheimnisvollen für das Heil notwendigen Offenbarungen, und durch Weihen (die Sakramente). Das Ziel des Weltprozesses ist die Erlösung des Geistes, seine Rückkehr in die obere Welt, während eine Auferstehung des Leibes und ein Reich Gottes auf Erden für die Gnosis ihres grundsätzlichen Dualismus wegen ganz unmögliche Vorstellungen waren. In der Christologie war alle Gnosis wegen ihres Dualismus „doketisch". Der himmlische Christus der göttliche Aeon konnte nur scheinbar (τὸ δοκεῖν Ign.) Mensch geworden, geboren sein und gelitten haben; denn Gottwesenheit und irdische Materie vertragen sich miteinander nicht. In der Ethik herrscht Weltverneinung, mit Askese gepaart, vor; bei einigen Gruppen freilich hat das Bewußtsein, erlöste und freie Menschen zu sein, zu schroffem Antinomismus geführt: man muß die „Freiheit des Geistes" auch in freier libertinistischer Lebensführung beweisen, muß auch die „Tiefen des Satans" „erkannt" haben; Gold bewahrt seine Schönheit, auch wenn es in den Schmutz geworfen wird.

3. Die Gnosis und das Christentum. Die Entstehung der Gnosis, das Eindringen solcher Lehren in die Gemeinden geht in sehr frühe Zeit zurück. Vereinzelt sind sie bereits zur Zeit des Paulus in den Gemeinden aufgetreten. Schon im 1 Kor muß Paulus gegen Christen kämpfen, die auf ihre „Erkenntnis" und „Freiheit" pochen, um sich daraus die volle Freiheit zu jedem Genuß im geschlechtlichen Leben 1 Kor 6 12 und Genuß von Speisen 1 Kor 8 1 abzuleiten; sie lehren freie Liebe und Opferfleisch essen, genau so wie die Gnostiker der Apokalypse Apok 2 20. Sie haben auch — und das beweist vollends ihre Gnostikerart — geglaubt, daß die Sakramente magisch, ohne Sittlichkeit, das ewige Leben wirkten 1 Kor 10 1–13 und sich 1 Kor 15 29 für die Toten taufen lassen, während sie die Auferstehung des Leibes aus dem Grabe leugneten 1 Kor 15. Alles echt gnostische Züge. Die Schwachen in Röm 14, die kein Fleisch essen und Tage feiern, sind gnostische Asketen, wahrscheinlich jüdische. Jakobus wird durch Hegesipp mit diesen und manchen anderen Zügen als gewaltiger Asket (und Beter) geschildert (bei Euseb. II 23), wie denn auch ins Judentum bereits solche Strömungen der Gnosis eingedrungen waren; in einer Erscheinung z. B. wie den Essenern, zeigt sich ihr Einfluß sehr deutlich (S. 195 f.); im Diasporajudentum vor allem muß die Berührung zwischen Judentum und Synkretismus stattgefunden haben. Auch die Häretiker des Kol-Briefes verbinden jüdisch-christliches Wesen mit Engeldienst, pochen auf Visionen und Askese Kol 2 6–19, und sehr deutlich zeigt in späterer Zeit die Polemik des Ignatius und der Pastoralbriefe, wie Leute, die von der Beschneidung herkamen und Gesetzeslehrer sein wollten 1 Tim 1 7, also mit dem Judentum zusammenhingen, Träger der Irrlehre in den Gemeinden von Magnesien und Philadelphia waren.

Für die kleinen und ungefestigten Gemeinden des Christentums war die Gnosis, die dem Bedürfnis des Menschen jener (und nicht nur jener)

Zeit nach Mystik, Okkultismus und geheimnisumgebenen Riten und Symbolen so stark entgegenkam, eine große Gefahr. Fast alle Schriften aus der Zeit zwischen Paulus und Justin kämpfen gegen die Gnosis, und für eine ganze Reihe von ihnen ist dieser Kampf Hauptzweck und -inhalt, so vor allem für die Joh-Briefe, die Pastoralen, die Ignatianen, den 2 Petr- und den Jud-Brief; Justin hat ein (leider verlorenes) Buch gegen die Häretiker geschrieben (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων Apol I 26 8). Es kommt hinzu, daß noch die Polemik späterer Kirchenväter, eines Irenäus, Tertullian, Hippolyt u. a., uns Gnostiker und Schulen von Gnostikern zeigt, die wie Simon Magus, Menander, Kerinth und Satornil insgesamt noch vor 150 auftraten, ohne doch deutlich und mit Namen in den ketzerbestreitenden Schriften der nachapostolischen Zeit erwähnt zu werden. Das alles beweist, daß man die gnostische Gefahr nicht erst, wie es früher durchweg geschah, mit Basilides und Valentin ansetzen kann.

4. Die Einzelerscheinungen der Gnosis. Das Bild, das sich aus den Schriften der nachapostolischen Zeit ergibt, ist sehr bunt; die Farben wechseln von Schriftsteller zu Schriftsteller, es gibt nicht zwei gleiche Erscheinungen unter den bekämpften Häresien und nicht zwei Darstellungen, welche dieselbe Häresie gleich zeichneten. Diese proteusartige Vielgestaltigkeit ist für die gesamte Gnosis bezeichnend; die Zahl der Sekten muß sehr groß gewesen sein, und die nämliche Grundstimmung konnte im einzelnen sehr verschiedene Formen annehmen.

Sehen wir die einzelnen Erscheinungen, von denen wir aus den Quellen etwas Näheres erfahren, an, so zeigt es sich, daß wir vor allem in Asien die Gnosis zu erkennen vermögen. Dort, wo die Gemeinden zahlreich waren, versuchte die Häresie immer wieder einzudringen und Anhänger zu gewinnen. Aber auch an andern Stellen, in Syrien, in Rom vermögen wir ihre Werbekraft zu erkennen.

Ganz sicher sind wir auf asiatischem Boden in den sieben Sendschreiben der Johannesapokalypse. In ihnen werden die „Nikolaiten" bekämpft 2 2 6 14–16 20–25; ihren Namen tragen sie entweder von Nikolaus (dem in Act 6 5 genannten!) oder als Schimpfnamen, übersetzt aus „Bileamiten" (von Bileam, dem „Pseudopropheten") 2 14. Propheten sind unter ihnen, in Thyatira steht ein Weib an ihrer Spitze, die sich Prophetin nennt. Die Ketzer erklären Hurerei und den Genuß von Götzenopferfleisch für erlaubt, waren also sicher keine Asketen, sondern Libertinisten, die sich auf die Freiheit des Vollkommenen beriefen, der auch „die Tiefen des Satans" erkennen müsse.

In den örtlich und zeitlich von der Apok nicht weit abstehenden Johannesbriefen, von denen der 1 und 2 ausschließlich der Bekämpfung von Häretikern gewidmet sind, ist Gegenstand des Angriffes vor allem die Christologie der Irrlehrer. Die Angaben über sie sind leider nicht sehr deutlich. Die Hauptstellen stehen 1 Joh 2 22 4 2f. 5 1 5–8 2 Joh 7—9. Diese Irrlehrer waren aber sicherlich Doketen; denn sie glaubten nicht an „Jesus den Christus im Fleische gekommen". Die

Gnostiker von 1 Joh behaupteten weiter, ein besonderes Verhältnis zu Gott zu haben, ihn zu lieben, erkannt zu haben, in seiner Gemeinschaft zu stehen, aus seinem Samen gezeugt zu sein, keine Sünden zu haben 1 Joh 1 5–10, Pneumatiker zu sein 1 Joh 4 1–3, und sahen hochmütig auf die schlichten Gemeindechristen herab, sie hatten „keine Bruderliebe".

Wahrscheinlich nach Asien, und zwar an das Ende des 1. Jhs., gehören die Pastoralbriefe (S. 86 f.). Auch hier sind die Gegner Pneumatiker, und sie kommen — eine sehr wertvolle Angabe — aus der Beschneidung, wenigstens zum Teil Tit 1 10. Ein genaueres Bild von ihnen zu entwerfen, ist leider schwer, weil die Angaben der Briefe sehr undeutlich sind. Nach der Stelle 1 Tim 6 20f., wo die „Antithesen der fälschlich so genannten Gnosis" angeführt sind, läge es nahe anzunehmen, daß die Briefe gegen Marcions „Antithesen", die erst nach 140 erschienen, gerichtet seien. Da aber die anderen Angaben nicht dazu passen, muß man entweder an andere „Antithesen" denken (von denen wir freilich nichts wissen) oder die Stelle für einen späteren Zusatz halten. Jedenfalls wird in den Briefen eine Irrlehre bekämpft, die nicht marcionitisch war, sondern Genealogien, törichte Grübeleien, Gesetzeszänkerei und jüdische Fabeleien vertrat 1 Tim 1 3f. 4 7 2 Tim 4 3f. Tit 1 14 3 9, d. h. wahrscheinlich Spekulationen über die Engelwelt und ihre Abstammung und Verwandtschaft, wobei die Häretiker Beweise und Belege aus dem AT brachten (vgl. auch 1 Tim 1 7). Sie verwarfen weiter die Auferstehung, indem sie behaupteten, sie sei bereits erfolgt 2 Tim 2 18, und lehrten Askese, und zwar sowohl geschlechtliche wie Nahrungsaskese 1 Tim 4 2–3 2 15 Tit 1 14f. u. a. In der Christologie werden keine besonders ärgerlichen Meinungen als von ihnen schon vertreten erwähnt; doch kann 1 Tim 3 16 sich gegen doketische Auffassungen der Irrlehrer richten. Es scheint, daß die in den drei Briefen bekämpfte Gnosis Ähnlichkeit mit der judaisierenden, die Engel verehrenden und Askese treibenden Irrlehre hat, gegen die der Kol-Brief geschrieben ist.

Die Ketzerpolemik in den Briefen des Ignatius (S. 97—99) zeigt deutlich zwei Spitzen. In den Briefen an die Epheser, Trallenser, Smyrnäer kämpft er gegen folgerichtigen, ausgesprochenen Doketismus; in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier gegen eine judaistische Richtung, die wohl kaum den Gemeinden das jüdische Gesetz auflegen wollte, aber sichtlich ihre Askese aus dem AT und seinen Speiseverboten rechtfertigte. Philad 6 1 beweist, daß die Irrlehrer selber keineswegs bloß Juden waren, sondern daß auch Unbeschnittene „Judentum auslegten". Der Doketismus und der Judaismus sind nicht, wie man versucht hat, auf zwei verschiedene Arten von Häretikern zu verteilen, sondern es ist eine Sekte, die diese beiden Lehren vereint. Die Begründung für diese Behauptung läßt sich vor allem aus dem Magnesier- und Philadelphierbriefe führen, vgl. namentlich Magn 11, wo im engsten Zusammenhange mit der antijudaistischen Polemik antidoketische steht. Die Träger der von Ignatius bekämpften Irrlehre waren wandernde Pneumatiker, die von außen her in die Gemeinde drangen Eph 7 1 9 1 Magn 11 1 u. a.; im Konventikel,

der Teilversammlung, fanden sie die Gelegenheit, an die Gemeindechristen zu kommen. Deren Gefährdung war groß, sonst hätte Ignatius in seinen Gelegenheitsschreiben die Häresie nicht so leidenschaftlich und ausführlich behandelt; sie muß ihm auch bereits, ehe er durch Asien kam, entgegengetreten sein: in Antiochia, seinem eigenen Bischofssitze, haben die Doketen ihm sicher bereits zu tun gemacht, und der Kampf gegen sie hat ihn schon in früherer Zeit beschäftigt. — Polemik gegen die Doketen zeigt weiter auch der Brief des Polykarp 6 3—7 2, dessen Entstehung mit der der Ignat-Briefe aufs engste verknüpft ist (S. 99 f.). In diesem Schreiben erfahren wir auch, daß mit der doketischen Christologie die Leugnung von Auferstehung und Gericht verbunden war 7 1.

Ungefähr gleichzeitig mit den behandelten Schriften und Schriftengruppen bekämpfen der Judas- und der 2. Petrusbrief gnostische Gegner, leider auch sie in ihren kurzen Ausführungen so, daß vieles unklar bleibt. Hier sind die Gegner libertinistische, antinomistische Gnostiker, die mit der Gemeinde noch eng verknüpft sind (Jud 12), Pneumatiker, Visionäre, die auf die schlichten Gemeindechristen herabschauen; sie lästern die „Herrschaft(en) und Herrlichkeiten" (Christus? Engel?). Sie sind habsüchtig und geldgierig, und vor allem — sie treiben offen Unzucht und gehen ihren Frevellüsten nach. Im 2. Petrusbrief tritt noch ihre Freiheitspredigt, ihre Berufung auf die Briefe des Apostels Paulus und ihre Leugnung der Parusie hervor. Wir haben also hier eine libertinistische Gnosis ultrapaulinischer Richtung wie in Korinth, im 1 Joh und in der Offenbarung vor uns.

Nicht anders steht es im Jakobusbrief, in dem solche Ultrapauliner, die neben Abraham die Dirne Rahab 2 25 (also eine grobe Sünderin, die aber „Glauben hatte") als Muster der Glaubensgerechtigkeit anführten, eine Weisheit als pneumatisch und von oben her ankündigten, die sehr irdisch, psychisch, ja dämonisch war 3 15, und durch das Gesetz der Freiheit (ihr Schlagwort!) gerichtet werden sollen 2 12 1 25. Auch sie leugnen die Parusie 5 7ff.

Das sind die wichtigsten Quellen der nachpaulinischen Zeit, die uns die Größe der gnostischen Gefahr und ihre Vielgestaltigkeit zeigen. Gelegentliche Polemik findet sich noch an vielen andern Stellen, das Johannesevangelium kämpft gegen Doketismus (vgl. 1 13 „das Wort ward Fleisch", Kap. 6 und die Leidensgeschichte), der erste Clemensbrief gegen Leugnung der Auferstehung und der Parusie 23—26. Daß insonderheit Syrien und Asien von der gnostischen Gefahr bedroht waren, lange ehe Basilides und Valentin auftraten, zeigt weiter die Polemik der späteren Kirchenväter mit den Angaben, die sie über den Magier Simon in Samarien (Justin Apol I 26 56 Dial 120 Iren I 23 1–4), über Menander (Justin Apol I 26 4 56 1 Iren I 23 5), über Kerinth und sein Auftreten in Asien (Iren I 26 1 III 3 4 Pseudo-Tertullian, Adv. omnes haereses 3, Hippolyt, Refut VII 33 X 21), über den Antiochener Satornilos (Iren I 24) machen.

§ 74. Das innere Leben; der Kultus

1. Gesamtkirche und Einzelgemeinde. Gegenüber dem Hasse der feindlichen Welt, gegenüber der inneren Gefährdung durch die Gnosis — einer Gefährdung, die um so größer war, weil Pneumatikertum und Askese in den Gemeinden selber hochgeehrt waren, dualistische Stimmung weit verbreitet, die urchristliche Eschatologie erschüttert, die Christologie noch sehr vielgestaltig war — lag das Heil der Gemeinden zunächst in ihrer festeren inneren Ausgestaltung und ihrer Organisation beschlossen. Der Gemeindegottesdienst und im engsten Zusammenhange mit ihm die Gemeindeverfassung haben in der nachapostolischen Zeit bestimmte Formen angenommen, die Einzelgemeinde umriß sich damit scharf und schuf sich einen widerstandsfähigen Körper. Durchweg ist sie die Trägerin der Entwicklung gewesen; denn die große, allgemeine Kirche, der Leib und die Braut des himmlischen Christus, hatte in dieser Zeit noch ebensowenig eine äußere Organisation wie in den Tagen, da Paulus seine Briefe schrieb. In der Idee freilich war sie da, und sie wird an mehr als einer Stelle der nachpaulinischen Literatur gepriesen. Die Paulusschüler rühmen ihre Einheit und umfassende Größe, die Juden und Heiden umspannt; sie ist ihnen Gottes „Fülle" und Geheimnis, das jetzt auch den himmlischen Mächten die mannigfache Weisheit Gottes kundtut, sie ist die Braut des Christus (Eph, vgl. vor allem 3 8–11 4 1–5 5 22–32), sie ist der Tempel Gottes, Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit 1 Tim 3 15. Im Hebr-Brief wird sie gefeiert als das himmlische Jerusalem, das die Myriaden von Engeln mit der Festversammlung der im Himmel aufgeschriebenen Erstgeborenen eint Hebr 12 22f., und Hermas schaut in seinen ungefügen Bildern, wie von den sechs Erzengeln unter Oberleitung des Christus der Riesenturm der Kirche errichtet wird, der die Welt umspannt Vis 3, Gleichn 9. Aber die Einheit der allgemeinen Kirche ist auf Erden erst in dem einen Glauben, der einen Hoffnung, dem einen Herrn, dem einen Gott, der einen Taufe begründet Eph 4 4–6; sie entbehrt noch jeder äußeren Organisation. Nicht einmal die Anfänge eines Provinzialverbandes der Gemeinden vermögen wir zu erkennen. Das Wachsen und die Ausgestaltung der neuen Religion ging durchaus in der Einzelgemeinde vor sich, die sich, freilich unter steter Fühlungnahme und in starkem Austausche mit den näheren und entfernteren Gemeinden, die Organe ihres Handelns und Lebens schuf, im Gemeindekultus und in der Verfassung.

2. Teilversammlung und Gemeindegottesdienst. Die Entwicklung des Gottesdienstes geht deutlich dahin, streng geordnete, nur zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten unter der Leitung bestimmter führender Männer (der Gemeindebeamten) stattfindende Versammlungen zu schaffen und gelten zu lassen. Dieses Ideal wird freilich noch keineswegs erreicht. Die Haus- und Teilversammlungen dauern fort; schon die weite Zerstreuung mancher großstädtischen Gemeinden war ihrem Fortbestehen günstig. An andern Orten wieder war es unmöglich, Räume zu beschaffen, die die versammelte Gemeinde fassen konnten. So mußte man getrennt

in einzelnen Häusern, die wohlhabenderen Glaubensgenossen gehörten, zusammenkommen. In den Teilversammlungen bildeten dann häufig hervorragende Pneumatiker, Lehrer oder Propheten, den Mittelpunkt eines Kreises, in dem dann auch leicht von der gemeinchristlichen Ansicht stark abweichende gnostische u. a. Lehren vertreten werden konnten. Diese Gefahr erkennen wir aus 2 Tim 3 6 und Hermas mand XI und vor allem aus den Briefen des Ignatius, der in jedem der Schreiben, die an asiatische Adressen gehen, gegen die Sonderversammlungen ankämpft, vgl. etwa Eph 5 2f. Magn 7 1 Trall 7 2 Philad 4 Smyrn 8 1 9 1. Aber gerade die Entschlossenheit, mit der er vorgeht, zeigt, daß die Teilversammlung noch eine feste und ständige Erscheinung war. Schriftverlesung und -auslegung, Lehrvortrag, Prophetie, erbauliche Reden von allerlei Art, auch Disputationen hat man in ihnen getrieben; weiter wurde, wie eben Ignatius zeigt (z. B. Philad 4 Smyrn 8 2), auch die Feier der Eucharistie in ihnen vorgenommen.

Doch treten in den Angaben unserer Quellen viel deutlicher als diese Teil- und Konventikelversammlungen die Versammlungen der ganzen Gemeinde hervor. Wenn solche wegen der Größe der Gemeinde nicht möglich sind, so sucht man die Sicherung der Einheit darin, daß die Versammlungen zu gleicher Zeit und unter dem Vorsitz und der Leitung der Gemeindebeamten, aber nicht beliebiger Pneumatiker stattfinden.

3. Der Sonntag. Schon für die paulinischen Gemeinden (1 Kor 16 2 Apgsch 20 7) und wahrscheinlich bereits für die vorpaulinischen (S. 299) konnte festgestellt werden, daß die Gemeinde am Sonntage zur Feier gemeinsamen Gottesdienstes zusammenkam. In der nachpaulinischen Zeit zeigt eine Reihe von Stellen in Schriften, die aus den verschiedensten Teilen der Heidenkirche herstammen, daß die regelmäßige Zusammenkunft am Sonntage feste Gemeindesitte war, vgl. Did 14 1 (κυριακὴ κυρίου), Barn 15 9 (διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς), Pliniusbrief 7 (status dies, was nur der Sonntag sein kann), Justin Apol I 67 3 (τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ kommen die Christen zusammen); mittelbar auch Apok 1 10 (κυριακή) und Ignat Magn 9 1 (κυριακή). Deutlich erkennen wir, daß die alte jüdische Bezeichnung des Tages, die in den Auferstehungsgeschichten, auch 1 Kor 16 2 und Apgsch 20 7 noch gebraucht wird, nämlich μία τοῦ σαββάτου (τῶν σαββάτων) verschwunden ist und dem Namen κυριακή Platz gemacht hat; als Herrentag, den Tag der Auferstehung, begehen die Christen ihren wöchentlichen Festtag; Justin, für Heiden schreibend, nennt ihn Tag des Helios: Sonntag.

4. Wortversammlung und Mahlfeier. Die Frage, die das Hauptinteresse in Anspruch nimmt, ist natürlich die nach dem Inhalt der Versammlungen. In den paulinischen Gemeinden fanden zweierlei Versammlungen statt, eine zum Wort und eine zum Mahl (vgl. schon S. 298 f.). In jener hatten Gebet, Psalm, Lehre, Offenbarung, Zungenrede, Auslegung der Zungenrede, Schriftverlesung ihre Stelle;

Inhalt der zweiten war ein gemeinsames Mahl, bei dem mit Brot und Wein das κυριακὸν δεῖπνον begangen wurde. Justin, der an bekannter Stelle Apol I 67 eine Schilderung des Sonntagsgottesdienstes für seine Zeit, die Mitte des 2. Jh. gibt, kennt nur eine Versammlung, in der Schriftverlesung, Gemeindepredigt, Gebet stattfindet und im Anschluß daran die Feier der Eucharistie als Darreichung und Genuß von Brot und Wein, mit Wasser vermischt, während das gemeinsame Mahl (zu dem man auch eine besondere Herrichtung des Raumes, Tische und Speisesofas haben mußte) ganz aus dem Kultus geschwunden ist. Die Entwicklung, die die Eucharistie mit dem Wortgottesdienste zusammenschob, ist in der Geschichte des altchristlichen Kultus ungemein wichtig. Leider können wir nicht sagen, wann und wo sie einsetzte. Das Hauptzeugnis, das wir vor Justin über den altchristlichen Gottesdienst haben, der Plinius brief, kennt sie noch nicht. Im Verhör des Plinius haben die Christen bekannt: sie hätten die Gewohnheit gehabt, an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenzukommen und miteinander wechselweise ein Lied auf Christus wie auf einen Gott zu singen und sich feierlich zu verpflichten, nicht zu einem Verbrechen, sondern dazu, keinen Diebstahl, keinen Mord, keinen Ehebruch zu begehen, nicht die Treue zu brechen und anvertrautes Gut, wenn darum gemahnt, nicht abzuleugnen; darauf hätten sie die Gewohnheit gehabt, auseinanderzugehen und wieder zum Essen zusammenzukommen, aber zu einem gewöhnlichen und unschuldigen. — Die erste Zusammenkunft fand also im Morgengrauen statt, die zweite zu einer Mahlzeit, und zwar, wie wir gleich sagen können, am Spätnachmittag, gegen Abend, denn das war damals die Tageszeit, zu der man die Hauptmahlzeit einnahm. Hier ist also das besondere Mahl noch erhalten.

Auch die Angaben der Didache, die 10 1 noch ein wirkliches Mahl voraussetzt, scheinen für zwei Arten von Versammlungen zu zeugen, die zeitlich auseinanderfielen; doch können ihre knappen Vorschriften über die Sonntagsfeier in 14 1 bereits das Abendmahl im engeren Sinne als nach und mit dem Wortgottesdienst begangen, voraussetzen. — Zu der Wort- (Erbauungs-) Versammlung hatten auch Nichtchristen, Katechumenen und Gäste, Zutritt, zur Mahlfeier nur die Getauften (vgl. Did 9 5).

5. Der Wortgottesdienst. Im Wortgottesdienst der Gemeinden wurden je länger je mehr Gebet, Schriftverlesung und Ansprache (Predigt) die Hauptstücke. Justin an der schon genannten Stelle kennt sie als die einzigen: „Und am sogenannten Sonntage findet eine Versammlung statt von allen denen, die in den Städten oder auf dem Lande weilen, und die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten werden verlesen, solange die Zeit reicht. Dann, wenn der Vorleser aufgehört hat, gibt der Vorsteher durch eine Ansprache Ermahnung und Zuspruch, diesen herrlichen Dingen nachzueifern. Darauf erheben wir uns gemeinsam und bringen Gebete dar." (Apol I 67 3–5, vgl. schon S. 160.) Die Verknüpfung von Vorlesung und Predigt beweisen auch 1 Tim 4 13 und 2 Clem 19 1.

In der Vorlesung wurden vor allem die Schriften des AT.s

gebraucht. Die „Anagnose" war das Hauptmittel, die Gemeinde mit diesen heiligen Büchern bekanntzumachen, denn die wenigsten unter den Gemeindegliedern hatten die immerhin kostbaren Rollen in ihrem Privatbesitze. Deswegen müssen die Abschnitte, die verlesen wurden, auch umfangreich gewesen sein, — solange die Zeit reicht, wird vorgelesen, sagt Justin —. Neben die Verlesung des AT.s tritt die Anagnose neuerer Schriften christlichen Ursprungs, der Evangelien und der Apostelbriefe (vgl. über diese wichtige Entwicklung S. 155—159).

An die Vorlesung schloß sich die Predigt, Lehre und Ermahnung nicht nur äußerlich, sondern wohl meist auch erklärend und weiterführend an. Waren Lehrer und Propheten in der Versammlung, dann konnten sie hier ihre Betätigung finden, sonst übernahmen andere ihre Aufgabe. Je länger je mehr wurde von den Amtsträgern der Gemeinde, den Bischöfen und Presbytern, geradezu erwartet, daß sie „lehrhaft" seien und ihre Gabe, zu erbauen, in der Gemeindeversammlung anwendeten 1 Tim 3 2 Ign öfters, z. B. Eph 6 1 Polyk 4 2 5 1.

Das Gebet, das nach Justin die Feier abschloß, war ursprünglich frei, vom Geiste eingegeben, gewesen. Sehr bald, noch im 1. Jh., ist es fest geworden, auch wieder eine sehr bezeichnende Entwicklung. Es bildete sich die Gemeindeliturgie. 1 Clem 59—61 haben wir ein langes Gemeindegebet erhalten, das von der Art, wie damals in der römischen Gemeinde gebetet worden ist, eine gute Anschauung gibt. Es lehnt sich sehr stark an die jüdische Gebetsüberlieferung an. Das freie Gebet bestand aber noch weiter, die Propheten übten es nach Did 10 6 aus.

Schriftverlesung, Predigt, Gebet sind auch die Hauptteile des Synagogengottesdienstes gewesen, und es ist keine Frage, daß in diesen Stücken das jüdische Vorbild unmittelbar auf die christlichen Gemeinden eingewirkt hat. Von dem viel reicheren Leben, das in den Gemeindeversammlungen der ältesten Zeit zum Ausdruck kam und das pneumatisch-enthusiastischen Ursprungs war: Prophetie und Zungenrede, Offenbarung und Psalmendichtung, hat die Prophetie auch in nachapostolischer Zeit noch nicht aufgehört (in gnostischen Kreisen auch das Zungenreden nicht). Prophetische Schriften, wie die Johannesapokalypse und der Hermashirte, die Angaben der Didache 11 und 13 und die Schilderung des Hermas in mand. XI, sind Zeugen dafür. Die pneumatischen Vorträge der Propheten, ihre Offenbarungen, auch ihre Gebete, haben, soweit Propheten vorhanden waren, ihre gesicherte Stelle im Gemeindegottesdienste gehabt. Aber freilich die Entartung und das Hinschwinden des Prophetentums ist unverkennbar, Did 11 8f. und Herm mand. XI beweisen das, vor allem hat der antignostische Kampf die Gemeinden sehr mißtrauisch gegen die Pneumatiker gemacht. — Lieder und „Psalmen" galten, wie die Prophetie, als geistgewirkt. Sie wurden von den dafür begabten Gemeindegliedern gedichtet, in der Gemeindeversammlung vorgetragen Kol 3 16 Eph 5 19, und wenn sie Anklang fanden, auch wiederholt. Eine Überlieferung kirchlicher Gesänge muß sich auf diese Weise rasch gebildet haben. Proben religiöser Lyrik haben

wir leider nur an einigen Stellen der späteren Literatur erhalten: das Loblied auf Gott und das Lamm in Apok 4 f., das Dank- und Siegeslied Apok 11 17, das Lied vom Sturze des Satans Apok 12 10–12, das Lied des Moses und des Lammes Apok 15 3f. und das dreigegliederte Hallelujah über den Sturz der Buhlerin und die Hochzeit des Lammes Apok 19 1–8. Andere Beispiele sind Lk 1 46–55 68–79 2 29–32: das Magnifikat, das Benediktus und das Nunc dimittis; ein Hymnenfragment ist auch 1 Tim 4 16. Die altchristlichen Psalmen lehnten sich aufs deutlichste an die Poesie der Synagoge an, in Formen, Gedanken und Einzelwendungen und -ausdrücken. Die Lieder in Lk 1 und 2 sind vielleicht geradezu judenchristlichen Ursprungs. Die Sprache der LXX ist für die altchristliche Poesie von größtem Einfluß gewesen (S. 16). Wie der Gesang beschaffen war, mit dem sie vorgetragen wurde, können wir nicht sagen; aber im Pliniusbriefe ist ein Wechselgesang, also wohl in Halbchören, bezeugt.

Ein gnostisches Psalmbuch des 2. Jh., das mystische Hymnen auf Christus, aber auch auf Glaube, Liebe, Hoffnung und Erkenntnis enthält (1–4), ist uns in dem neuerdings gefundenen Buch der „Oden Salomos" wieder geschenkt worden (beste Ausgabe von R. Harris, 2 Bde. 1916, 1920; für Untersuchungen auch zu benutzen die wörtliche Übersetzung von Ungnad und Staerk in Lietzmanns Kl. T. 64, 1910; eine schöne, die Bedeutung der Sammlung aufweisende von Greßmann in Henneckes Ntl. Apokryphen).

6. Die Mahlfeier. Die Mahlversammlung bestand als eine von der Erbauungs-(Wort-)versammlung getrennte Feier, soweit wir sehen können, bis gegen die Mitte des 2. Jhs. (Justin; vgl. S. 373). Als regelmäßige Zusammenkunft fiel sie auf den Abend des Herrentages. Die Namen, die sie trägt, sind folgende: das Brotbrechen (κλάσις τοῦ ἄρτου) Did 14 1, eine alte Bezeichnung, die schon Paulus und die Quellen der Apostelgeschichte verwenden 1 Kor 10 16 11 24 Apgsch 2 42 46 20 7 11 27 35 und die in die vorpaulinischen Kreise zurückreicht. Viel häufiger indes ist in der nachpaulinischen Zeit der Name εὐχαριστία geworden, vgl. Did 9 und 10, Ignat Philad 4, Smyrn 7 1 8 1, Justin Apol I 66 1, auch 65 und 67, sowie Dial 41. Der Ursprung des Namens liegt bei den Dankgebeten, die die Feier umrahmen; in seiner vollen Entwicklung bezeichnet er die Mahlfeier als das Dankopfer der Gemeinde. Ein dritter, seltener Name endlich ist ἀγάπη, vgl. Ignat Smyrn 8 2 und Jud 12, mittelbar auch den gehäuften Gebrauch von ἀγάπη und ἀγαπᾶν in den Mahlreden des Joh-Evangeliums, 13–15. In der späteren Zeit, als die eigentliche Eucharistiefeier von der gemeinsamen Mahlzeit losgelöst wurde und diese nur als eine außerkultische Versammlung im Gebrauche blieb, wurde im Westen und Osten Agape die Bezeichnung für die Gemeindemahlzeiten.

Über den Hergang der Feier haben wir Did 9 10 14 die verhältnismäßig ausführlichsten Nachrichten, die freilich leider noch viel zu kurz sind. Den Hergang können wir uns danach etwa so vorstellen: unter Leitung von Bischof oder Presbyter, oder auch eines hervorragenden Pneumatikers, sei es Propheten oder Lehrers, sammelte sich der Kreis, der die

Feier gemeinsam beging (die ganze Gemeinde wohl nur, wenn sie klein war). An bestimmter Stelle des Mahles, das von den Diakonen vorbereitet worden war, und zwar wahrscheinlich zu Beginn, wurde gebrochenes Brot, wohl auf einem Teller, und ein Becher, in dem Wein mit Wasser gemischt war, herumgereicht, wobei jeder einen Bissen nahm und aus dem Becher trank. Über Brot und Becher war zuvor von dem Vorsitzenden gebetet worden. Desgleichen stand ein Dankgebet am Ende, vermutlich auch ganz am Anfange der Mahlzeit, zu der nur die Getauften Zutritt hatten. Sündenbekenntnis sollte die Feier einleiten.

In der Feier der Eucharistie vereinen sich sehr verschiedene Gedanken und Stimmungen, vor allem jene beiden Strömungen, die in Jerusalem und in den paulinischen Anweisungen ihren Ursprung hatten, nur daß die ernste Todesfeier des Paulus sich fast im gesamten Gebiet des Heidenchristentums schließlich durchsetzt. Die Gemeinde pflegte in der Feier, an der nur die Getauften teilnahmen, ihre enge Zusammengehörigkeit und schloß sich nach außen hin ab. Sie erneuerte die Erinnerung an ihren Herrn und an die Gaben, die sie ihm verdankte, an Erkenntnis, Leben, Sündenvergebung, sie brachte in der Eucharistie ihr reines, gottgefälliges „Opfer" dar (eine ungemein wichtige Entwicklung Did 14). Vor allem aber wurde in geheimnisvoller Mystik in der geweihten Speise das Sakrament genossen, Blut und Fleisch des Gottessohnes als Lebensspeise Joh 6 51–58, als „Arznei der Unsterblichkeit" (φάρμακον ἀθανασίας) Ign Eph 20 2 Smyrn 7 1. Hier wurden die Heilsgüter, vor allem „das Leben" gewonnen aus der geweihten Speise und dem geweihten Tranke, die von den Kräften einer andern Welt geheimnisvoll durchwaltet waren.

So hatten die Christen in der Eucharistiefeier der nachpaulinischen Zeit ihr großes, und im Gegensatz zur einmal erlebten Taufe, immer wiederholtes und aufs neue genossenes Sakrament, in dem die Gedanken der hellenistischen Mystik zum Ausdruck kamen. Weil die Gemeinden neben der verständigen, meist moralischen Worterbauung, die sie von der Synagoge übernahmen, noch die mystische Feier hatten, konnten sie auch die anziehen und befriedigen, die mit den Stimmungen und der Sehnsucht der Mysterienreligionen an die Gemeinde herantraten (S. 218 f.).

§ 75. Das innere Leben; die Gemeindeverfassung

1. Die Stufen der Weiterentwicklung. Im engsten Zusammenhang mit dem Kultus hat sich die Gemeindeverfassung der nachpaulinischen Zeit entwickelt. Das Hochsteigen der Amtsträger, besonders der Bischöfe und Diakonen, innerhalb der Gemeinden, das wir an den verschiedensten Orten beobachten können, hängt zum guten Teil daran, daß diese Amtsträger im Gottesdienste und überhaupt im Versammlungswesen der Gemeinde die Führerstelle bekamen. In den paulinischen Gemeinden standen an der Spitze der Gemeinde als Führer die Apostel, Propheten und Lehrer und die noch ganz formlose, nicht durch die Wahl bestellte Gruppe der

„Arbeitenden", Diener und Vorstehenden, die Phil 1 1 schon als Episkopen und Diakonen bezeichnet werden (S. 330 f.). In den Schriften unseres Zeitraumes zeigt sich als erste Stufe der Weiterentwicklung eine mehr amtliche (nicht charismatische) Stellung der „Vorsteher" und eine Erweiterung ihres Pflichtenkreises, und sodann als zweite Stufe darüber bereits der monarchische Episkopat: ein einziger Mann als Bischof an der Spitze der Gemeinde.

Unsere Hauptquellen sind der erste Clemensbrief, die Didache, die Pastoralbriefe und die Briefe des Ignatius und Polykarp. In allen diesen Schriften stehen Fragen der Gemeindeorganisation im Vordergrund; nach den Angaben, die sie machen, ist der spärliche Stoff zu beurteilen, der sich in anderen Quellen findet. Wieder gilt es, sich vorzuhalten, daß wir nur wenig sehen, und daß sehr vieles an den Quellenangaben dunkel bleibt. Sicher ist auch, daß man trotz einer im großen und ganzen erstaunlich gleichartigen Entwicklung keineswegs zu sehr verallgemeinern darf: die Zustände in den Gemeinden mögen starke Unterschiede aufgezeigt haben, was in Asien sich etwa schon voll entwickelt hatte, braucht in Makedonien erst in den Anfängen bestanden zu haben. Wir sehen solche Unterschiede sehr deutlich in einer so wichtigen Sache wie dem Aufkommen des monarchischen Episkopats.

2. Das Kollegium der Presbyter-Episkopen. In den Schriften der nachpaulinischen Zeit erscheinen vor der Ausbildung des monarchischen Episkopates die Episkopen (Mehrzahl!) und die mit ihnen eng verbundenen Diakonen als die Gemeindebeamten, vgl. Did 15 1 f., 1 Clem 42 4 f., auch Herm vis III 5 1, sim IX 26 2 27 2. Daneben kommen, zum Teil in denselben, zum Teil in andern Quellen, die „Presbyter" als Amtsträger vor, die Paulus noch nicht kennt, vgl. 1 Clem 44 5 47 6 54 2 57 1 1 Petr 5 1 5 Jak 5 14 Polyk Phil 6 1 11 1 (neben den Diakonen 5 2, eine ganz einzigartige Zusammenstellung), Herm vis II 4 2 f. III 1 8. Presbyter als Vorsteher einer Gemeinschaft kennt sowohl das zeitgenössische Griechentum wie auch das Judentum, namentlich das palästinische; auch werden sie in der LXX oft erwähnt. Jüdisches Vorbild wird wohl vor allem bei dem Namen eingewirkt haben, wenn nicht beim längeren Bestehen von Gemeinden sich Sache und Namen von selbst ergaben, indem lange in der Gemeinde lebende und arbeitende Männer (und Frauen Tit 2 3) als solche geehrt und an die Spitze gestellt wurden.

Wenn die Presbyter der nachapostolischen Zeit die gerade Fortsetzung der Arbeitenden und Vorstehenden in den paulinischen Gemeinden sind, dann ist damit im großen und groben eine weitere schwierige und vielbehandelte Frage der frühchristlichen Verfassungsgeschichte gelöst, nämlich die, wie sich Presbyter und Episkopen der nachapostolischen Zeit zueinander verhalten. Sie sind wahrscheinlich einander gleichzusetzen, da sie beide den Kreis der alten προιστάμενοι weiterbilden.

Die Weiterentwicklung gegenüber den Zuständen der ersten Generation besteht im folgenden: Ein Kollegium von Presbyter-Episkopen

samt seinen jüngeren Gehilfen, den Diakonen, wird nun durch Wahl bestellt (χειροτονήσατε Did 15), und seine Pflichten und Rechte sind genauer festgelegt. Die Gemeinde schuldet ihnen nicht bloß einen Gehorsam ganz allgemein moralischer Art, wie er aus Dankbarkeit und Anerkennung hervorgeht; sondern die Unterordnung wird rechtlich-kultisch: wer zur Gemeinde gehören will, muß den Amtsträgern gehorchen. Die Obliegenheiten der Presbyter-Episkopen sind zum guten Teile sicher dieselben geblieben wie die der alten paulinischen „Arbeitenden und Vorstehenden": Äußere Vorbereitung und Beaufsichtigung des Gottesdienstes, Verwaltung der gemeinsamen Geldangelegenheiten, und das Recht, eine gewisse geistliche Fürsorge und eine Aufsicht innerhalb der Gemeinde auszuüben, den Einzelnen zu ermahnen und zurechtzuweisen. Alles das wird bei den nachapostolischen Presbytern oder Episkopen genauer bestimmt, auch schon durch das Herkommen deutlicher festgelegt gewesen sein als bei den alten Vorstehern. Ihre Tätigkeit und ihr Ansehen wächst aber noch um ein gutes Stück weiter. Sie verwalten immer häufiger auch das Wort in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde; sie beten, lehren, legen aus und ermahnen, „sie leisten den Dienst der Propheten und Lehrer" Did 15 1, und sie leiten die Feier der sonntäglichen Eucharistie Did 14 f. 1 Clem 40 f. Damit aber ist ein großer Fortschritt in den Befugnissen der Amtsträger erreicht. Jetzt erst treten sie wirklich auf gleiche Stufe mit den ursprünglich weit höher gestellten Propheten und Lehrern: „Schätzt sie nicht gering, denn sie sind euere Geehrten (τετιμημένοι) neben den Propheten und Lehrern!" sagt Did 15 2. Sie werden mit der Zeit die wichtigsten Träger des Kultus. Je mehr dieser sich verfestigte und beherrschend in den Mittelpunkt des gesamten Gemeindelebens trat, desto augenfälliger und wichtiger muß auch die Stellung der Presbyter geworden sein. Was dann für ihr Aufsteigen über die alten Träger des Wortes entscheidend wurde, war der Umstand, daß diese Geistesträger in den Gemeinden immer seltener wurden, daß Betrüger unter den Wanderpropheten auftraten (Did 11), und daß die Gnostiker als Lehrbegabte in den Gemeinden Anhänger warben. Schon in erstaunlich früher Zeit, am Ende des 1. Jhs., tritt die Theorie auf, daß die Presbyter-Episkopen die Nachfolger und Vertreter der Apostel seien 1 Clem 42 44, die Lehre von der „apostolischen Succession".

3. Der monarchische Episkopat. In der Verfassung der nachpaulinischen Gemeinden, die ein gewähltes Kollegium von Presbyter-Episkopen mit beigeordneten Diakonen kennen, war es eine zweite Stufe der Entwicklung, daß aus diesem Kollegium der Gleichen sich ein Einzelner heraushob, der nun als „der Bischof" im eigentlichen und engeren Sinne die Führung bekam. Der Bischof als das Haupt der Gemeinde — eine Gemeinde, ein Bischof — wo diese Organisation mit ihren Folgerungen richtig und ganz durchgeführt ist, da ist die katholische Kirche fertig. Die Anfänge dieser Entwicklung des monarchischen Episkopates gehen bis an den Beginn des 2. Jhs. zurück. Leider ist auch die Frage nach der Entstehung des monarchischen Episkopates in Dunkel gehüllt. Es

ist fraglich, ob seine Spuren bereits in der Johannesoffenbarung (die ἄγγελοι der Gemeinden in Apok 2 f. = die Bischöfe? Die Frage ist sicher zu bejahen, wenn 2 20 τὴν γυναῖκά σου zu lesen ist) und in 3 Joh (9 Diotrephes, ὁ φιλοπρωτεύων) vorliegen. Deutlicher ist schon die Lage in den Pastoralbriefen. Diese scheinen bereits klar Episkopen und Presbyter voneinander zu scheiden, reden vom Bischof nur in der Einzahl 1 Tim 3 2 Tit 1 7 und sind wohl in der Form, in der sie vorliegen, ein Bischofsspiegel. Die Adressaten der Briefe, Timotheus und Titus, sind wohl als die Typen der monarchischen Bischöfe anzusehen; in den Befugnissen, die ihnen zugesprochen werden, zeichnet sich die neue Stellung ab, die der eine Bischof in der Gemeinde einnimmt oder doch einnehmen soll (vgl. auch oben S. f.). Wir erkennen auch deutlich die Gefahr, durch deren Größe die straffere Zusammenfassung der Gemeinde unter dem Amte notwendig wird: es ist die Irrlehre, gegen die zu kämpfen ein Hauptzweck dieser deuteropaulinischen Briefgruppe ist.

Sicher und unzweifelhaft tritt uns freilich der monarchische Episkopat erst in den Briefen des Ignatius entgegen. In den fünf asiatischen Gemeinden, an die sich Ignatius wendet, steht er bereits fest. Wir erfahren sogar die Namen von einigen dieser Bischöfe, wie Onesimus von Ephesus, Damas von Magnesia, Polybius von Tralles, Polykarp von Smyrna. In Syrien, genauer in Antiochia, muß der monarchische Episkopat sich natürlich auch bereits durchgesetzt haben Röm 2 2 9 1; Ignatius konnte für die Rechte des Bischofs nicht kämpfen, wenn er nicht selber Bischof war. Er setzt sich mit Begeisterung und nicht zu verkennender Klugheit dafür ein, dem Episkopat die überragende Stellung überall in den Gemeinden zu verschaffen, so daß alle Macht tatsächlich in der Hand des Bischofs ist. Noch deutlicher als in den Pastoralbriefen tritt bei Ignatius als die große Gefahr, der begegnet werden muß, die Häresie heraus. Die Gemeinden, die von ihren Anfängen her und auch infolge des Zwanges der Umstände, in allerlei kleinere Kreise zerfielen, boten den gnostischen Propheten und Lehrern bequemste Gelegenheit, sich festzusetzen. Es war keine einheitliche Leitung innerhalb der Gemeinde, die befugt und imstande war, dem Eindringen der Häresie zu wehren. Hier setzt Ignatius ein und fordert für den einen Bischof alle Lehr- und Zuchtgewalt. Aller Stände und aller Einzelnen in der Gemeinde soll er sich annehmen, soll für sie besorgt sein, sie aufsuchen, mahnen und warnen (vgl. dazu vor allem den Bischofsspiegel in Polyk 1—5). Ihm soll die reine Lehre am Herzen liegen; auch wenn er nicht imstande ist, selber in der Gemeinde lehrend aufzutreten, soll er doch den Kampf und die Abwehr gegen die Häresie dadurch aufnehmen, daß er die Aufsicht über das ganze Leben der Gemeinde, insbesondere aber über den Kultus (Eucharistie) und die Gemeindeversammlung in die Hand bekommt. Dem Bischof soll sich zunächst der weitere Kreis der übrigen Amtsträger, nämlich der Presbyter, unbedingt unterordnen. Die Stellung und die Befugnisse der Presbyter werden freilich wenig deutlich. Enger noch als die Presbyter sind die Diakonen mit dem Bischof verbunden;

sie stehen ihm zur Seite als seine unmittelbaren Gehilfen in der Gemeindepflege, der Sorge für die Armen und Kranken, vor allem aber auch im Kultus Trall 2 3.

Wo ist diese ungemein wichtige und folgenschwere Neuerung des monarchischen Episkopates entstanden? Wir können nur Vermutungen darüber äußern, die aber immerhin das Gebiet einigermaßen eingrenzen. Rom, die Gemeinde der kirchlichen Ordnung, in der wir vor allem die Wurzel dieser Neueinrichtung sehen möchten, hat sie nicht geschaffen: Hermas kennt sie nicht, Ignatius in seinem Römerbriefe offenbar auch nicht, Justin ist der Erste, der, in Rom schreibend, sie dort bezeugt (ὁ προεστώς Apol I 67 4). Makedonien, Achaja, Ägypten scheiden ebenfalls aus dem Kreise der möglichen Provinzen aus. Es muß bei Syrien und Asien bleiben, den Provinzen, für die die Ignatiusbriefe den monarchischen Episkopat bezeugen. Auf Asien weisen auch die Spuren in der Johannesapokalypse und im 3 Johannesbrief, ebenso die wohl in Asien redigierten Pastoralbriefe. Dort und in Syrien mögen die Anfänge der Einrichtung liegen, und zwar in der für uns von so tiefem Dunkel bedeckten Zeit um die Jahrhundertwende.

Sobald die Vornahme der Sakramente, vor allem die Eucharistie, an die Gegenwart des Bischofs oder eines von ihm bestimmten Stellvertreters gebunden war (Ign Smyrn 8 1; vgl. 1 Clem 40 f.), stand das Christentum bereits mitten in der Herausbildung des Gegensatzes von Laien und Klerus. Denn dieser Gegensatz beruht darauf, daß die heilige Handlung, das Opfer und Mysterium, richtig und wirkungsvoll nur von den dazu geweihten und ausgerüsteten Männern vorgenommen werden kann, während die Menge der Gemeinde nur empfängt. Natürlich ist diese Entwicklung erst im Werden, aber ihre Ansätze sind in der nachapostolischen Zeit bereits deutlich vorhanden (Did, 1 Clem, Ign). Diese Anfänge hängen nicht mit einer stärkeren Betonung des Vorbildes atlichen Opfer- und Priesterwesens zusammen, sondern mit der Umbildung des Kultus zur Mysterienfeier nach griechischem Vorbilde. Erst danach wurde das AT herangezogen, um die neuen Erscheinungen rechtskräftig zu bestätigen 1 Clem 40 f. Did 14 auch Ign Eph 5.

§ 76. Frömmigkeit und Sittlichkeit

In der religiösen Vorstellungs- und Stimmungswelt der nachapostolischen Zeit zeigt sich noch weitgehende Gleichartigkeit mit der apostolischen Zeit, wenn auch der Paulinismus in seinen entscheidenden theologischen Gedanken stark zurücktritt, weil diese aus einem ganz besonderen Erleben gewachsen waren, das so nur einem Pharisäer möglich gewesen war. Der Ertrag der paulinischen Kämpfe freilich, der inneren wie der äußeren, das gesetzesfreie Evangelium für die Heiden, ist bewahrt; nirgends mehr sind innerhalb der Kirche Versuche gemacht worden, den Christen irgendwelche Stücke des jüdischen Gesetzes als heilsnotwendig aufzulegen. Starke Einwirkungen gehen noch vom AT wie vom Judentume aus; es ist aber

das hellenistische Diasporajudentum, nicht die gesetzliche Lebensweise, was in Formen und Gedanken in die Gemeinden herüberschlägt.

1. Die Zukunftshoffnung. Die eschatologische Stimmung des Urchristentums hält in unserer Zeit an, wenigstens kehrt sie in mehr oder weniger starken Wellen immer wieder. So schwer die Erschütterungen auch sind, die das Ausbleiben der erwarteten Weltkatastrophe und das Eindringen griechischer und gnostischer Gedanken für die überkommene Eschatologie brachten, die Führer der Gemeinden, die in der erhaltenen Literatur reden, werden doch nicht müde, immer und immer wieder den Zweifeln, dem Spotte, der enttäuschten Erwartung entgegenzutreten und die Hoffnung auf das Weltende und die zukünftige Auferstehungsherrlichkeit zu verkünden 1 Petr, Jak, 1 Clem, Herm u. a., auch Joh, vgl. 5 28f. 1 Joh 2 18. Nun beweisen gerade diese Mahnungen, daß in den Gemeinden selber stellenweise Enttäuschung und Mutlosigkeit keine zu seltenen Erscheinungen waren; aber im ganzen überwog doch weithin die gewisse Zuversicht des, das man hoffte, und das Nichtzweifeln an dem, was man nicht sah Hebr 11 1. Die Apokalyptik, die wir oben als Schriftgattung betrachtet haben, ist des Zeuge (§ 27). Rechnet man hinzu, daß in unsrer Zeit all die jüdischen Apokalypsen, von denen wir Kunde haben, übernommen worden sind, so sieht man, wie heiß die Hoffnung, wie brennend die Neugier, wie feurig das Forschen nach dem Himmel und der Zukunft war. Jede Verfolgung ließ die Woge apokalyptischer Sehnsucht und Verheißung hoch emporsteigen. Aber auch tiefere und innerlichere Hoffnungsgedanken haben die führenden Männer den Leiden der Verfolgung entgegengestellt. Zumal der 1 Petr mit seiner ergreifenden Schilderung der religiösen Güter 1 1–10, seinen ernsten sittlichen Mahnungen 1 11—3 12, mit seinem beziehungsvollen Hinweis auf das Vorbild Christi im Leiden 3 13—4 6 und seinen starken Tröstungen 4 7–19 zeigt, wie fest und heilig die Hoffnung in solchen Zeiten war. Aus gleicher Kraft des Glaubens und heiligem Mute heraus schreibt Hebr 11 1—12 13 von dem Glauben jener „Wolke von Zeugen", die aus dem irdischen verstoßen, das himmlische Vaterland suchten 11 14.

2. Das wahre Israel. Die Teilnehmer an seiner zukünftigen Herrlichkeit sind die Gläubigen, die Christen, die sich als die echten Gottesknechte, als die himmlische Kirche (S. 371) und das wahre Israel wissen, einst Heiden und „Nichtvolk", jetzt Gottes Volk, das Erbarmen gefunden hat 1 Petr 2 9f. Alle großen Verheißungen und Prophezeiungen, die sie in den heiligen Schriften fanden, nahmen die Christen für sich in Anspruch, die Bibel des Diasporajudentums war ihr eigenstes heiliges Buch. In ihm hörten sie Gott und ihren Herrn Christus reden, verheißend, offenbarend, mahnend und drohend (vgl. schon S. 155). Der Besitz des „uralten" Offenbarungsbuches war für die jungen heidenchristlichen Gemeinden ein lebendig empfundener, in jedem Gottesdienste genossener Schatz, einer der einleuchtendsten Vorzüge der neuen Religion. Eine Schrift, wie der erste Clemensbrief, lebt und webt in den Worten und Gestalten des heiligen Buches, den lockenden und abschreckenden Vor-

bildern der erhabenen Vergangenheit. Auch die Apokalypse, der Hebräerbrief und in seiner Art der Barnabasbrief zeigen die Wertschätzung des AT.s, dieses Gemeindebesitzes der Heidenchristen. Viel Trost und Erbauung, Tapferkeit und Geduld in den Leiden der Gegenwart, in der Enttäuschung der Parusieerwartung schöpften die Gemeinden aus ihrem heiligen Buche.

3. Der Gottesglaube. Aus diesem Buch sprach vor allem der eine, ewige, lebendige Gott zu ihnen durch Schöpfung und Geschichte, in Weisagung und Erfüllung. In solchem Gottesglauben wußte sie sich im Besitz der letzten und grundlegenden Wahrheit. Wie das am Ende dieses Zeitraumes entstandene Apostolikum an die Spitze des Bekenntnisses den Vater, den Allmächtigen, stellt, so beginnt auch Hermas die Reihe seiner „Gebote": „Vor allem glaube, daß Gott einer ist, der das All geschaffen und hergerichtet hat, und aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat das All, der alles umfaßt und selber unfaßbar ist; setze dein Vertrauen auf ihn und fürchte ihn!" Ein starker Glaube an den Einen, den ewigen Weltschöpfer, spricht aus vielen Stellen der nachapostolischen Literatur, vgl. noch 1 Tim 2 5 und den Eingang des Gemeindegebetes in 1 Clem 59 3 oder 2 Clem 1 6. Wohl ist dieser Monotheismus nichts der Gemeinde ausschließlich Eigenes; sie teilt ihn mit dem Diasporajudentum und mit den geistig führenden Schichten des Griechentums. Aber sie allein hat ihn mit kraftvoller Negation aller Vielgötterei und selbst des Kaiserkultus, Leid und Tod verachtend, bekannt. Darum empfand sie sich als Hüterin dieses Glaubens, obwohl ohne Zweifel von beiden Seiten her sogar starke Einflüsse auf das Heidenchristentum gewirkt haben: sein Gott ist der Weltschöpfer des AT.s und zugleich auch der große Weltordner der Stoa 1 Clem 20. Daher kommt es, daß das eigentümlich Christliche oft stark zurücktritt; nicht der gnädige und liebende Vatergott, der Sünden vergibt, sondern der allmächtige, wohltätige und weise Weltschöpfer im Sinne der jüdischen Diasporafrömmigkeit und der heidnischen Aufklärung wird erlebt und verehrt. Besonders in den Formeln der Pastoralbriefe von dem seligen und einzigen Herrscher, dem Herrn der Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der unzugängliches Licht bewohnt 1 Tim 6 15, dem König der Äonen, dem unverweslichen, unsichtbaren, einzigen Gott 1 Tim 1 17 u. ä. tritt im Gegensatz gegen Polytheismus und Gnosis diese Gottesanschauung stark hervor; doch fehlen gerade bei dem Paulusschüler, der sie verfaßt hat, auch die wesentlich christlichen Töne nicht von der „Güte und Menschenliebe unsres Heilandes, Gottes, der uns rettete, nicht aus Werken, sondern nach seinem Erbarmen" Tit 3 4f. Endlich finden sich schon in der Apostelgeschichte sogar Spuren des stoischen Pantheismus („in ihm leben, weben und sind wir") und wird des Aratus Wort „Wir sind seines Geschlechts" mit Zustimmung angeführt 17 28. Das ist der Übergang zu dem Gott des Joh, an den sich die Gottesmystik anschließen kann, weil er Geist, Licht, Liebe, Leben „ist".

4. Der Herr. Das eigentümlich Christliche tritt natürlich besonders klar hervor im Christusglauben und Christuskult der Ge-

meinden. Um in die böse, dem Verderben bestimmte Welt Kenntnis des einen Gottes und seines Willens zu bringen, um eine Gemeinde des Lichtes und der Wahrheit zu schaffen, ist Gottes Sohn auf die Erde gekommen. Joh 3 16 ist eine klassische Ausprägung dieses Glaubens in johanneischen Ausdrücken, 1 Tim 1 15 Tit 2 11–14 in paulinischen. Die Natur dieses Gottessohnes wurde verschieden bestimmt; aber die Präexistenzvorstellung, die schon Paulus hat, ist, soweit wir sehen können, allgemein; Johannes und Ignatius haben sie ebenso wie die Clemensbriefe, der Barnabas-, der Hebräerbrief und in seiner nicht leicht zu erfassenden Christologie der Hermashirte. Dieser Herr der Gemeinde hat nicht die einzige — man hatte die Prophetie des AT.s —, aber doch die entscheidende und endgültige Offenbarung der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Willens gebracht, hat sich den Dämonen und dem Satan gegenüber als der Stärkere erwiesen. Seine Worte und Gebote sind die oberste Norm für die Gläubigen (S. 155 f.), nach diesen Geboten gilt es zu wandeln, Jesus treu zu bleiben vor allem auch in Leiden und Verfolgungen. Mit seinem Tode hat er das vollkommene Sühnopfer dargebracht. Er wird kommen, um Gericht zu halten, wie er jetzt schon zur Rechten Gottes erhöht ist und von dort den Seinen hilft, sie schützt und leitet. Er ist der Kyrios, der „Herr", der schon im AT. an vielen Stellen redet, überlegen den vielen „Herren", von denen heidnischer Götterdienst, Mysterienkult und Herrscheranbetung sprechen. Sein „Name" ist mächtig und stark, voll geheimnisvoller Wirkung, zumal gegen Krankheit und dämonischen Einfluß; in seinem „Namen" betet man, der Erhörung gewiß Joh 14 13 u. a. Im Kultus der Christen wird er verehrt, insonderheit steht das Sakrament des Gottesdienstes, die Eucharistie, in engster Beziehung zu ihm (S. 376). Aber auch das andere große einmalige Sakrament, das die Christen haben, die Taufe, erfolgt zum Teil noch auf seinen Namen; doch muß bereits gegen Ende des 1. Jhs. die triadische Taufformel aufgekommen sein, wie Mt 28 19 Did 7 1 beweisen. Vor aller Theologie — den Messiasbriefen, der Logoschristologie, dem antidoketischen Kampf u. a., die wir nachher noch kurz kennen lernen werden — steht der Kyriosglaube der nachapostolischen Zeit und die kultische Verehrung dieses Herrn im Gottesdienste.

5. Die Heilsgüter. Im Vorhergehenden ist zum Teil schon eine Antwort auf die Frage gegeben, was denn eigentlich die Heilsgüter waren, in deren Besitz sich die Heidenchristen wußten, die sich als die Erwählten und das wahre Israel fühlten. In wundervollen Hymnen schildern der Epheser und 1 Petrusbrief in ihren Eingängen jene Geistesgaben in Himmelsgütern, die man dem Herrn verdankt. Das Heilsgut stellt zunächst sich dar als die Sündenvergebung. In der Taufe werden die vorchristlichen, in der Unwissenheit geschehenen Sünden abgewaschen und getilgt; das ist die große grundlegende Buße, die ein reines neues Gewissen schafft Hebr 6 1ff. Eph 2 1ff. Eng damit hängt zusammen, daß in der Gemeinde die rechte Erkenntnis Gottes und seines Willens gegeben ist. Der Getaufte und Gläubige ist fortan imstande,

die Sündlosigkeit, die er in der Taufe empfangen hat, zu bewahren und sich so die Freisprechung im künftigen Gerichte zu sichern. Diese aber ist die Vorbedingung dazu, zum Leben zu gelangen, das im neuen, kommenden Äon erfolgen soll. Neben diese urchristlichen Gedanken treten aber immer stärker die hellenistisch-gnostischen, auch in der Kirche. Erkenntnis und Leben stehen dann zusammen (Joh, Did 9 3 u. a.). Die Sündenvergebung und der Glaube treten immer weiter zurück. Und die Sakramente sind es vornehmlich, die die ἀφθαρσία und die ζωή vermitteln. Der frühe Katholizismus ist eine Moralisierung und Sakramentalisierung der Glaubensreligion.

6. Das Pneuma. Größer scheint das urchristliche Erbe an einer andern Stelle zu sein: die enthusiastisch-pneumatische Art des ersten Christentums dauert in unserm Zeitabschnitte fort, wenn auch die Fülle der Geistesgaben deutlich nachläßt und die großen Pneumatiker seltener werden. Aber fest steht der Glaube, daß die Christen insgesamt den heiligen Geist besitzen, der in der Taufe ihnen verliehen wird, aus dem heraus die Erfahrungen des persönlichen christlichen Lebens gedeutet werden und der das Unterpfand des ewigen Lebens ist. Leider können wir nicht ganz deutlich sehen, was in der Vorstellung von der allgemeinen Geistesbegabung noch wirklich empfunden und erlebt, und was etwa Formel, überlieferte Redeweise und dogmatisch bestimmte Aussage ist. Eine Reihe von Beobachtungen an verschiedenen Schriftstücken zeigt die Christen der nachapostolischen Gemeinde als Leute eines nüchternen, moralisierenden Frömmigkeitstypus (Jak, 1 Petr, Past, 1 Clem u. a., man denke auch an die im Grunde so wenig enthusiastische „Offenbarung" des Propheten Hermas); auf der andern Seite freilich stehen Erscheinungen tiefster mystischer Frömmigkeit wie Ignatius und Johannes. Wenn wir vom Durchschnitt der Gemeinden weg auf die Leiter sehen, so finden wir noch die pneumatische Führerschaft der Apostel, Propheten, Lehrer, die von Paulus her bekannt sind. Die Didache, die Johannesapokalypse, der Hermashirte bezeugen sie. Aber bei genauerem Zusehen ist doch unverkennbar, daß die Charismatiker im Laufe der zweiten und dritten Generation zurücktreten, daß schwere Entartung und die gnostische Gefahr die Stände der Geehrten in Mißachtung gebracht haben (vgl. schon S. 378). — Auf einzelnen Linien freilich und neuen Erfahrungen gegenüber zeigen sich Erscheinungen pneumatisch-enthusiastischer Frömmigkeit, die die erste Generation noch nicht in dieser Art gekannt hatte. Es sind das die Leistungen der Asketen und der Märtyrer. Die deutlichen Ansätze zur Askese, die bereits das apostolische Zeitalter der Kirche aufweist (1 Kor 7), haben sich in den folgenden Generationen weiterentwickelt; die gnostisch-dualistische Weltbetrachtung, die auch in den Gemeinden weitverbreitet war, beförderte die Askese, entsprechende Anschauungen und Gewohnheiten lassen sich in den meisten Quellen erkennen, und berufsmäßige Asketen beiderlei Geschlechtes werden deutlich sichtbar. Die Askese aber wird endgültig ein Charisma: der „Geist" gibt die Kraft zu enthaltsamem Leben, wie er auch umgekehrt es liebt, in einem reinen

Leibe, der durch Nahrungs- und Geschlechtsenthaltung sauber gefegt ist, Wohnung zu nehmen. Als Belegstellen vgl. etwa Apok 14 4f. 1 Tim 5 3–16 (die Witwen), 1 Clem 38 2 48 5 Ign Polyk 5 2 Did 6 2f., auch 11 1, 2 Clem oft, besonders 14 4f., Herm vis II 2 3 3 1 sim IX 11. — Auch in den Märtyrern überwand der „Geist" die Welt. Die in den Gemeinden alte Anschauung, daß die Kraft zum Märtyrerzeugnis vom Geiste gegeben werde (Mt 10 19f.), lebt im nachapostolischen Zeitalter fort und gewinnt bei den mancherlei Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt waren (§ 72), neue Bedeutung. Das prachtvollste Zeugnis altchristlicher Märtyrerstimmung ist der Römerbrief des Ignatius, vgl. dort etwa 5 3 und 7 2f. Noch weite Zeiten hindurch, solange die Kirche überhaupt Märtyrer kannte, war die Anschauung von der besonderen Würde und Geistesausrüstung der Märtyrer lebendig. Die Ansprüche der Bekenner sind öfters mit den Ansprüchen der Amtsträger heftig zusammengestoßen; der Kampf zwischen Geist und Amt hat sich hier fortgesetzt, als es in der Kirche längst keine Propheten mehr gab.

7. Die Mystik. Auch die Mystik ist in der werdenden Kirche lebendig, ja sie hat in den Johannesschriften ihre bedeutungsvollste Ausprägung erreicht.

Die Schüler des Paulus, besonders der Verfasser des Epheserbriefes, haben seine Christusmystik weitergetragen und fortgebildet. Neu hinzugekommen oder wenigstens ins Mystische vertieft ist — wohl unter dem Einfluß der Gnosis — das Bild von der Ehe zwischen Christus und der Kirche (vgl. 2 Kor 11 2 mit Eph 5 32), wie denn überhaupt hier die Kirche bereits heilig 2 21 5 26 und das „Pleroma dessen, der das All in allen erfüllt" 1 23 genannt und stark in das religiöse Erleben selber hineingenommen wird. Zum zweiten ist die Mystik ins Kosmische und Ewige ausgedehnt: „in Christus" ist man erwählt „vor Grundlegung der Welt" 1 4 und 11, in ihm geht der ganze Heilsratschluß Gottes, seine οἰκονομία, vor sich 1 10. Mystisches Erlebnis und metaphysisches Wesen des Erlösten verschwimmen in einander.

Ignatius von Antiochien ist ebenfalls ein Paulusschüler, hat aber auch Töne, die ihn der johanneischen Mystik nahestellen. Sein Eigenes ist, daß sich die Mystik viel stärker auf dem Sakrament aufbaut und daß ihm sein größtes Erlebnis, der Märtyrertod, zur Einigung mit der Gottheit wird, durch die er „das reine Licht umfängt", die eigentliche „Geburt" erlebt und des Herrn ganz teilhaftig wird Röm 6.

Johannes ist kein Paulusschüler. Gewiß kennt auch er wie Paulus die Christusmystik und die Geistesmystik. Diese hat die schönste Beschreibung mystischen Lebens in jenem Wort über den Geist, der wie der Wind weht, wo er will 3 8, und ihre bedeutsamste Zuspitzung in den Sätzen vom Parakleten, dem „andern Anwalt" (14 16, erste Stelle; der erste Anwalt ist Christus, auch 1 Joh 2 1). Der Geist wird die Christenheit erst in die ganze Wahrheit leiten 16 12f., das ist das einzige gemeinchristliche Wort, das von einer Offenbarung über den ge-

schichtlichen Jesus hinaus zu sprechen wagt, freilich auch hier heißt es: aus dem Meinen wird ers nehmen. Die Christusmystik ist bei Joh ganz losgelöst von den Paulusformeln „in Christus", „Christus in uns" und geht mehr nach dem hermetischen „Ich bin Du, Du bist ich". Sie hat ihren vollendeten Ausdruck in dem Gleichnis vom Weinstock und den Reben gefunden, das besonders anschaulich die tiefe innere Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Gottes malt 15 1–10, und in den Worten, in denen das Eigenartigste der Johannesmystik durchbricht: die Gottesmystik.

Denn über den Sohn steigt hier nun das Erlebnis hinauf zum Vater. „Alle eins, wie Du, Vater, in mir und ich in Dir" 17 21ff. 14 10f. Ein neuer Gottesglaube, oder besser eine neue Gottesvorstellung ist damit ins Christentum eingetreten. Gott bleibt gewiß der „Vater", den Jesus verkündet hatte; aber seine Züge sind die der hellenistischen pantheistischen Gottheit: Gott ist Geist 4 24, ist Licht 1 Joh 1 5, ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm 1 Joh 4 16; Gott ist auch ewige Tätigkeit actus purus, er arbeitet immer Joh 5 17. Mit diesem Gott kann sich der Mensch mystisch vereinigen, mit dem persönlichen Vater Jesu oder des Paulus nicht.

Der Weg dieser Vereinigung ist der Sohn 14 6, der die Wahrheit und das Leben ist. Die Erlebnisse, durch die sie geschieht, sind neben dem Glauben, der bei Johannes bleibt und stark und tief hervortritt Joh 3 16, das Erkennen 6 69, Schauen 12 45 14 7ff., Hören 4 42 6 44f. und Lieben 14 21ff. Aber auch hier, und bei Joh erst recht, ist das Erlebnis in der Zeit nur der Ausdruck für ein Sein in der Ewigkeit: nur wer „aus Gott geboren" ist, kommt zu dem Erleben 1 Joh 4 4ff. 3 19. Wer aus Gott geboren ist und wer in Gott bleibt 1 Joh 4 15f. und im Sohn Joh 15 4 und 9, der tut die Gerechtigkeit 1 Joh 2 29, wahrt sich rein 1 Joh 5 18, hält die Gebote 1 Joh 5 4, liebt die Brüder 1 Joh 4 7. Heilsgewißheit und neues sittliches Leben also quellen aus dem mystischen Verbundensein und seiner Ewigkeitsgewißheit (klassische Zusammenfassung aller Gedanken 1 Joh 4 7–11). Daß daneben auch bei Joh das Sakrament ein Weg zur mystischen Vereinigung mit Gott ist, geht aus Joh 3 5 1 Joh 5 6 und aus der großen Rede vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes des Gottessohnes klar hervor Joh 6 48–58.

Die Entstehung der johanneischen Mystik und Theologie ist für uns immer noch in Dunkel gehüllt, und jedenfalls haben in ihr die verschiedensten Einflüsse zusammengewirkt. Unzweifelhaft haben Paulus und Philo, dieser besonders für die Logoschristologie (aber nicht für die Frömmigkeit!) ihre Bedeutung gehabt; aber das Wesentliche johanneischer Geistesart stammt nicht von ihnen. Man würde gerne an eine originale Schöpfung denken, wenn nicht die hermetische Mystik, die gnostischen Oden Salomos und, wie man erst ganz neuerdings, durch unerwartete Quellenfunde belehrt, erkannt hat, die mandäische Literatur sehr bedeutsame Parallelen enthielten. All das aus dem Einfluß des Joh auf diese verschiedenen Religionen und Gemeinschaften zu erklären, ist nicht möglich. So bleibt nur übrig, an eine gemeinsame gnostisch-mystische

Wurzel dieser eigenartigen Frömmigkeit zu denken, die schon ins Judentum, mindestens bis in die Täufersekte, hineinreicht.

8. Die sittliche Forderung. Die Ethik und das sittliche Leben in den nachpaulinischen Gemeinden zeigen neben der Fortdauer älterer ursprünglicher Zustände überall neue Ansätze und Weiterentwickelungen. Der hohe Glaube, wie ihn Paulus seinen Gemeinden eingepflanzt hatte — die Christen Heilige, Wiedergeborene, sie sollen nicht mehr sündigen und können es — vermochte sich gegenüber der Tatsächlichkeit zumal der Massengemeinden nicht zu halten. Aber die Verpflichtung zu heiligem Leben wurde andauernd stark empfunden. Die Mahnung: „Nach dem Heiligen, der euch berufen hat, sollt auch ihr heilig werden in allem Wandel!" 1 Petr 1 15, kehrt in vielen Wiederholungen und Wendungen in den nachpaulinischen Schriften wieder; und den Führern der Gemeinden muß man das Zeugnis ausstellen, daß sie aufs eifrigste bemüht waren, die Verpflichtung zu einem des neuen Glaubens würdigen Lebenswandel einzuschärfen. Auch war die Bildung einer festeren ethischen Überlieferung, eine längere Erziehung der Gemeinden in einem bestimmten Lebensideal, das Vorhandensein alter und bewährter Gemeindeglieder (1 Clem 63 3) dem sittlichen Zustande der Gemeinden günstig. Selbst von der reichen ethischen Überlieferung der jüdischen Diaspora, die seit langen Zeiten gewohnt war, inmitten der andersartigen heidnischen Umgebung zu leben, kamen immer noch wertvolle Anregungen in die christliche Gemeinde (die „beiden Wege" in Did und Barn, vgl. S. 143 und 100, vgl. aber auch die Gesamthaltung der Paräneſe in Jak, 1 Clem und in weiten Stücken von Herm). Wie stark die Verpflichtung zu sittlichem Wandel in den Gemeinden empfunden wurde, kann jede nachpaulinische Schrift innerhalb und außerhalb des NT.s zeigen. Ein sehr schönes Bild echten christlichen Gemeindelebens zeichnet 1 Clem 1 f. Auf der andern Seite aber hat die starke Erschütterung der Frömmigkeit durch das Ausbleiben der Zukunftshoffnung (S. 381) wie durch die Gnosis, zumal die libertinistische, ungünstig eingewirkt, weiter auch das tiefere Sicheinleben des Christentums in die Welt, die Tatsache, daß die Gemeinden zu einem guten Teile immer aus Neubekehrten bestanden, die steten Einwirkungen, die von der Umwelt ausgingen, vgl. Stellen wie Jak 4 4 von der Freundschaft der Welt oder die stete Betonung der Wahrheit, daß die Christen „Fremdlinge und Beisassen" in der Welt sind (1 Petr 2 11 1 1 1 17, 1 Clem 1 1, Herm sim I, Diognet 5 5 9 u. ö.).

Das religiös-ethische Grunderlebnis, auf dem die Forderung des neuen Lebens sich aufbaut, ist dies, daß in der Stunde der Taufe die früheren Sünden vergeben worden sind: „Wir steigen hinab ins Wasser, starrend von Sünden und Schmutz, und steigen empor fruchtbringend im Herzen, die Furcht (Gottes) und die Hoffnung auf Jesus im Geiste tragend" Barn 11 11. Von der Taufe an soll der Gläubige keine (groben) Sünden mehr tun, sondern soll seine Reinheit bis ans Ende bewahren, eine zweite Buße ist unmöglich Hebr 6 4–8. Was eigentlich die schweren, unvergebbaren Sünden sind, wird nirgends ausdrücklich gesagt;

aber Mord, grobe Unzucht und Götzendienst haben sicher dazu gehört. Der Hebr hat einmal versucht, ein durchschlagendes qualitatives, nicht quantitatives Prinzip zu finden, des ἑκουσίως ἁμαρτάνειν 10 26; es hat sich, als zu innerlich, nicht durchgesetzt. In einer arg zerfahrenen Gemeinde, der römischen, die damals viele Sünder aufzuweisen hatte, hat Hermas die Möglichkeit einer zweiten Buße, also eine Buße der Getauften, für eine bestimmte Stunde verkündet vis II 2 4f. mand IV 3 sim VIII 11; und von den Tagen des Hermas an haben für das abendländische Christentum die Fragen, die mit der Buße der Gläubigen und dem Bußinstitut zusammenhängen, eine ganz überragende Bedeutung gehabt.

Von der Klasse der unvergebbaren Sünden heben sich die kleinen, täglichen, leichteren Sünden ab, die ohne besondere Absicht (ἄκοντες 1 Clem 2 3, nach Hebr) begangen werden. Ihnen gegenüber drängte sich die Frage auf, wie sie zu sühnen seien, und die Kirche entwickelte sich hier schon in früher Zeit zu dem, was sie später immer deutlicher wurde: nicht die Gemeinschaft der vollkommen Heiligen und Reinen, sondern die große Sühnanstalt, in der die Vergebung der läßlichen Sünden sicher zu erlangen war. Sühnemittel waren die Reue und das Bekenntnis vor Gott, vor allem die „Exhomologese" in der versammelten Gemeinde 1 Clem 52 1 60 1–3 Jak 5 16 Did 14 1. Sehr bald auch kam, vom Diasporajudentum übernommen, die Anschauung von der besonderen sündentilgenden Kraft der guten Werke auf. Es gibt Werke, die in den Geboten des Herrn vorgeschrieben sind und die jedermann erfüllen soll. Es gibt aber darüber hinaus noch Extra- und Überwerke; wer diese tut, erwirbt sich damit ein besonderes Verdienst bei Gott Herm sim V 3 3. Diese besonderen Werke sind Fasten, Almosen und Gebet (2 Clem 16 4, vgl. aber auch 1 Petr 4 7–10, weiter Did 4 6 und Barn 19 10; Herm sim V 3 u. a. m.). Die Eingewöhnung in die Anschauungen von der doppelten Sittlichkeit war natürlich kein besonders erfreuliches Erbe, das das Christentum von der jüdischen Diaspora her übernahm. Aber die Anschauung vom promereri Deum liegt natürlichem menschlichem Empfinden ungemein nahe; auch die antike nichtjüdische Religion hat sie in allen möglichen Abstufungen gehabt.

9. Die soziale Fürsorge. Sehr erfreulich hingegen und nicht zu übersehen ist im Bilde der nachpaulinischen Gemeinden die starke soziale Fürsorge, die in ihnen herrschte und die schon allein die Gemeinden weit über das Dasein von bloßen Kultgenossenschaften heraushob. Auch hier mag das Beispiel der jüdischen Diasporagemeinden eingewirkt haben. Die Verpflichtung, füreinander zu sorgen und einzustehen, wurde von den Christen auf das stärkste empfunden. Sie sorgten für ihre Armen und Kranken, erhielten ihre Witwen und Waisen, nahmen sich der Gefangenen und Sklaven ihres Glaubens an, begruben ihre Toten würdig. Hochentwickelt und oft eingeschärft war die Verpflichtung, dem zureisenden Bruder Gastfreundschaft zu erweisen. Ein reger Verkehr der Gemeinden untereinander war nur möglich, wenn diese Pflicht freundlicher Aufnahme und Beherbergung erfüllt wurde. Die praktische Nächstenliebe war von

großer Bedeutung für die Ausbreitung des Christentums. Sie empfahl den neuen Glauben vor allem den sozial Schwächeren, den Kleinbürgern und Sklaven, die sicher die Hauptmasse der alten Gemeinden gebildet haben. So schuf das Christentum in den einzelnen Städten, die es erreichte, soziale Gemeinschaften von eigentümlichem Werte, von einer nicht unbedeutenden Leistungsfähigkeit und großer Anziehungskraft.

§ 77. Die Entwicklung der Anschauungen im Kampf mit Judentum, Griechentum und Gnosis

Auf der Grundlage der im voranstehenden gezeichneten, dem nachpaulinischen Christentum gemeinsamen religiösen und theologischen, auch ethischen Vorstellungen und Überzeugungen, Erfahrungen und Ideale waren im einzelnen noch sehr verschiedene Ausprägungen möglich. Die Einheit der Gemeinden war noch nicht in der Einheit einer durchorganisierten Kirche und Einzelgemeinde, einer fest formulierten Lehre, einer autoritativ bestimmten Theologie gegeben; sondern sie ruhte auf dem Glauben an den einen Gott und an den von ihm gesandten Kyrios Christus, auf dem Bewußtsein, Gottes Volk, von der übrigen Welt abgesondert, zu sein, auf dem Gebrauch der Sakramente, dem Wandel nach den Worten des Herrn und auf der Zukunftshoffnung. Aber bald mußte man, wie schon Paulus, zu schärferen Formulierungen auch in den Einzelheiten kommen, weil man sich immer bestimmter abgrenzen mußte gegen das Judentum im Inneren der Gemeinden und draußen und noch mehr gegen den Hellenismus, der in der Form der Gnosis, wie wir schon sahen, in die Gemeinden eindrang.

1. Der Kampf mit dem Judentum war keineswegs bloß theologisch. Er wurde im heftigen Streite des alltäglichen Lebens geführt; es ging dabei um Proselyten, soziale Vor- und Nachteile, um das äußere Ansehen bei den Heiden u. a. m. Von seiten der Juden war man bemüht, das Christentum abzuschütteln, einen möglichst deutlichen Trennungsstrich zu ziehen, die Heiden gegen die Christen aufzustacheln. Viel böse Nachrede, die gegen die Gemeinden unter der heidnischen Bevölkerung umging, hatte ihren Ursprung in der Synagoge. Aber wenn das Judentum bestrebt war, mit allen Mitteln die Kirche als die aufstrebende Nebenbuhlerin niederzuhalten, so muß man ihm die Entschuldigung zubilligen, daß es sich (von seinem Standpunkt aus gesprochen) unmöglich den Raub seiner Diasporamission, seiner heiligen Bücher, seiner Geschichte, seiner Heroen, der Erzväter, seiner Propagandaliteratur und seiner Einrichtungen stillschweigend gefallen lassen konnte. Denn, wie wir schon manchmal gesehen haben, hat in allen diesen Stücken die nachpaulinische Kirche starke Entlehnungen bei der Synagoge gemacht, freilich auch mit dem guten Gewissen, das wahre Israel, das rechte Volk Gottes zu sein.

2. Israels Vorzug und das Gesetz. In der theologischen Auseinandersetzung mit dem Judentum ist aber dies die unverrückbare Grundlage,

von der aus der Kampf geführt wird, daß die Christen das wahre Israel sind und daß die heiligen Bücher ihnen gehören. Verschiedene Lösungen fand aber längere Zeit die Frage, wie das Israel der Vergangenheit zu beurteilen und wie das Kultus- und Zeremonialgesetz zu verstehen sei, das doch auch in den heiligen Büchern aufgeschrieben stand, an dessen Erfüllung aber im nachapostolischen Zeitalter kein Heidenchrist mehr dachte. Eine sehr radikale Lösung trägt der Barn-Brief vor: Zwischen dem jüdischen Volk und Gott hat niemals ein engeres Verhältnis bestanden; der Bund, den Gott den Vätern geschworen hat, ist niemals zustande gekommen, weil das Volk ungehorsam war und Götzendienst trieb 14 1–4. Der wahre einzige Bund ist der durch Christus geschlossene; die Gebote des AT.s über Beschneidung, Sabbat, Essen, Rein und Unrein, Tempel und Kultus sind nicht wörtlich, sondern allegorisch zu verstehen; ein böser Engel hat die Juden verblendet, so daß sie an dem Buchstaben hängen bleiben, wo Gott allein diesen tiefen Sinn gemeint hatte 9 4. (Vgl. etwa Kap. 9. 10. 15. 16). Barn konnte mit seiner Lösung des Problems keinen großen Anklang finden; sie streifte zu sehr an gnostische Gedanken und war wohl selbst den allegorisierungsfreudigen christlichen Zeitgenossen zu ungeschichtlich. Fast ebenso radikal ist die Lösung des Joh. Das jüdische Gesetz hat mit der Gnade und Wahrheit des Christentums nichts zu tun 1 17; es ist „euer", der Juden Gesetz, das freilich von Jesus zeugt 5 39 und darum der Juden Ankläger sein wird, aber nicht mehr 5 48.

Milder und darum viel weiter verbreitet war eine dritte Lösung, die wir mit allerlei Variationen im Hebr- und 1 Clem-Briefe und voll ausgebildet in Justins Dialoge mit Tryphon finden. Israel ist danach in der Vergangenheit einmal Gegenstand der göttlichen Liebe, wenigstens der göttlichen Aufmerksamkeit gewesen. Auch das Kultus- und Zeremonialgesetz war gegeben, um im Wortverstande erfüllt zu werden, wenn es jetzt auch für die Christen in keiner Weise mehr verpflichtend, sondern als Prophetie und Typologie auf den Messias hin zu deuten ist. (Vgl. S. 87). Justin (vgl. Dial 44, auch 45 f.) unterscheidet daher im Gesetze drei Bestandteile: einmal das immer gültige Sittengesetz, das gegeben ist, Frömmigkeit und Gerechtigkeit zu schaffen; das ist vor allem das Doppelgebot, Gott und den Nächsten zu lieben, die lex nova des Christentums. Anderes ist gesprochen in bezug auf das Mysterium des Christus (ist also wenigstens für die Christen prophetisch-allegorisch zu deuten; Beispiele gibt Dial 40—42). Anderes endlich ist wegen der Herzenshärtigkeit der Juden verordnet worden: Die Juden hatten eine hohe Auszeichnung dadurch erfahren, daß Gott ihnen das ewige Sittengesetz und die Prophetie anvertraut hatte. Aber sie zeigten sich dieser Auszeichnung unwürdig, sie waren immer ein sündiges, halsstarriges Volk; deswegen hat ihnen Gott das Zeremonialgesetz gegeben, damit sie durch dessen Vorschriften immer wieder an ihn erinnert würden. Opfer, Tempel, Festzeiten sind gegeben, damit die Juden wenigstens bei diesen Gelegenheiten und an diesem Orte an Gott dächten. Dem gleichen Zwecke des „Erinnerns" dienen der Purpurfaden am jüdischen

Gewande und die Phylakterien. Aber alles das hat wenig genutzt, die Juden sind immer wieder von Gott abgefallen. Mit der Erscheinung des Gottes- und Jungfrauensohnes ist das ganze statutarische Gesetz aufgehoben. — Die Lösung, die Justin vortrug, die aber viel älter ist als Justin, zum Teil sich bis zu Paulus zurückverfolgen läßt, empfahl sich der Folgezeit am meisten. Sie war zur Genüge judenfeindlich, gestattete, das AT als heilige Schrift beizubehalten, vermied die gnostische Kritik und Verwerfung des AT.s und fand sich am besten mit der Kultus- und Zeremonialgesetzgebung ab.

3. Der Streit um den Messias. Ein zweites großes Problem, das in steter Auseinandersetzung mit dem Judentum behandelt wurde und dessen Lösung die kirchliche Theologie gestaltete, war der alte Streitpunkt von der Messianität Jesu. Den Heidenchristen war an sich die eigentlich messianische Frage gleichgültig; ihnen war ihr Christus der Kyrios, Gott und Gottes Sohn, viel mehr als der Messias der Juden. Wo die Schriften der zweiten und dritten Generation vom Christus reden, verbinden sie keine national-jüdische Vorstellung mit dem Titel und dem Namen. Aber der Streit mußte überall geführt werden, wo Synagoge und Kirche sich auseinandersetzten. Der Hebräer- und der Barnabasbrief, das Johannesevangelium und Justins Dialog mit Tryphon sind auch in dieser Frage die wichtigsten Quellen. Sehr breit wird der Schriftbeweis ausgebaut. Auf den Christus Jesus weisen alle heiligen Schriften hin, wenn die Juden es nur verstünden, sie richtig zu lesen und zu deuten. Jesaias hat in seiner berühmten Berufungsvision nicht Gottes, sondern Jesu präexistente Herrlichkeit gesehen und von ihm geweissagt Joh 12 38–41. Eine längere Reihe von messianisch und christologisch gedeuteten Schriftstellern ordnet Hebr 1 zusammen, und derselbe Schriftsteller findet 7 in Melchisedek, dem Könige von Salem, dem Abraham zehntete, den Typus des wahren neutestamentlichen Hohenpriesters. Barn 12 8f. wird eine Spekulation über den Mosesfreund Jesus (Josua) gebracht, die sich ähnlich auch bei Justin öfters findet. Am weitesten kommt in der christologischen Deutung des AT.s Justin, der dem Hochgefühle seines Schriftverständnisses auch öfters beredten Ausdruck gibt, vgl. Dial 34 2 61 1 100 4 126 1. Selbstverständlich wurde andauernd besonderer Wert darauf gelegt, den leidenden Christus in der Schrift zu finden: von Moses angefangen, kann aus allen Propheten bewiesen werden, daß der Christus leiden mußte Lk 24 26f.; sein Tod ist das Opfer des wahren Hohenpriesters Hebr. 9 f. und ist typisch vorgebildet in der heilbringenden ehernen Schlange Joh 3 14f. Barn 12 5, in den beiden Böcken des großen Versöhnungstages und in dem Opfer der roten Kuh Barn 7 f., ebenso auch in dem mit ausgereckten Händen während der Amalekiterschlacht betenden Moses Barn 12 2 und in der Beschneidung der 318 Knechte Abrahams (Barn 9 8, weil 318 = IHT Ἰησοῦς und das Kreuz T bedeute!).

Auch die oben S. 305 f. bereits festgestellte Bereicherung der Überlieferung über Jesus wird fortgesetzt und im antijüdischen Sinne ausgebaut. Sehr deutlich ist hier das Johannesevangelium. Nicht

die Provinz, das entlegene halbheidnische Galiläa, wo das Volk in der Finsternis sitzt Mt 4 15, sondern Jerusalem ist der wesentliche Schauplatz von Jesu öffentlicher Tätigkeit; damit wird auf den Vorwurf der Juden geantwortet, daß der Messias der Christen in Nazareth geboren sei, woher nichts Gutes kommen könne, und daß er in der Provinz vor Fischern und Zöllnern gepredigt und sich nicht nach Jerusalem gewagt habe; als er doch endlich gekommen, sei das böse Ende nicht ausgeblieben. Stark und wiederholt arbeitet Johannes das Täuferzeugnis heraus 1 15 19–36 3 27–36, und durch das ganze Evangelium, vom Täuferzeugnis in 1 angefangen bis zum letzten Worte am Kreuze, dem wundervollen „Es ist vollbracht", geht die Anschauung, daß der Tod des Gottessohnes notwendig, im göttlichen Ratschluß begründet war, und daß Jesus ihn wissend und wollend Joh 10 17 auf sich genommen habe, daß er mithin nicht den Tod des gottverlassenen Verbrechers gestorben sei.

Auch auf den Wunderbeweis (S. 304 f.) verwendet das vierte Evangelium viel Sorgfalt. Als es geschrieben wurde, hatten die Gemeinden bereits die synoptischen Evangelien im Gebrauch, lasen in ihnen die Wunder Jesu und konnten im Kampfe gegen die Juden auf sie hinweisen. Aber die gewöhnlichen Wunderheilungen, namentlich die Dämonenaustreibungen, waren doch in der Welt damals zu wohl bekannt, als daß ein so einzigartiger Anspruch, wie ihn die Christen für ihren Herrn behaupteten, darauf gegründet werden konnte. Auch war es den Juden leicht, mit dem Vorwurfe der „schwarzen Magie" zu antworten, den die Pharisäer bereits zu Jesu Lebzeiten gegen ihn vorbrachten (Mk 3 22) und der lange Zeit später in heidnischer Rede wiederkehrt (Justin, Apol I 30). In Joh werden nur sieben, aber sehr große, ganz ungewöhnliche Wunder von Jesus erzählt; es wird außerdem angedeutet, daß er unendlich viel mehr tat vgl. 20 30 21 25; die durch die Synoptiker so sicher bezeugten Dämonenaustreibungen fehlen ganz. Unter den sieben Wundern bei Joh sind drei, die auch von den Synoptikern gebracht werden: der Sohn des Königischen 4 46–54, die Speisung der Fünftausend 6 1–13, das Meerwandeln 6 16–21. Aber schon hier sind im vierten Evangelium bezeichnende Steigerungen und Weiterbildungen zu beobachten; so wird beim Sohn des Königischen die Fernheilung sehr stark betont, und in der Speisung wird hervorgehoben, daß Jesus von vornherein das Wunder beabsichtigt habe 6 6. Die übrigen Wunder bei Joh sind die Weinverwandlung 2 1–11, zwei große und auffällige Heilungen 5 1–9 9 1–12 und endlich das abschließende und in jeder Beziehung krönende Wunder: die Auferweckung des Lazarus 11 1–44. Alle Heilungen, die Jesus bei Joh vollbringt, liegen weit über das hinaus, was zeitgenössische Wundertäter, jüdische Exorzisten vom Schlage der Skeuassöhne Apgsch 19 13 oder der Pharisäerjünger Mt 12 27 leisten. Und wer kann eine riesige Wassermenge in herrlichsten Wein verwandeln, wer mit fünf Broten und zwei Fischlein Fünftausend speisen, wer auf dem See wandeln oder einen schon verwesenden (11 39) Toten aus der Grabkammer hervorrufen?

Selbstverständlich ist, wie schon für die Urgemeinde und wie für

Paulus, so auch für die Gemeinden der nachapostolischen Zeit im Kampfe mit dem Judentum der Hinweis auf die Auferstehung des Herrn und auf die künftige Wiederkehr des Königs- und Richters-Messias (S. 307 ff.).

4. Das Ergebnis des antijüdischen Kampfes. Die vollständige Loslösung der Christengemeinden vom Judentume, die bereits Paulus begonnen und in der Hauptsache durchgeführt hatte, ist das Ergebnis der nachapostolischen Zeit. Sie erfolgte von beiden Seiten her, vom Judentum wie vom Christentum aus. Die jüngere Religion wuchs aus dem Schatten der älteren ganz hinaus; die mit den höchsten Ansprüchen sich bereits ankündigende Universalreligion konnte nicht im Zusammenhange mit einer Volksreligion bleiben, und der Kampf gerade mit dem Judentum muß das Selbstbewußtsein und die Kräfte des jungen Christentums, auch das Gefühl innerer Zusammengehörigkeit ungemein gestählt haben. Mächtig spricht sich dies Selbstbewußtsein im Johannesevangelium aus 1 17!; es geht auch durch die alte Darstellung der Geburtszeit des Christentums, die Apostelgeschichte, hindurch. Selbst für einen in eigentümlich jüdischer Geistesart so stark verwurzelten Mann wie den Apokalyptiker sind die Juden die Satanssynagoge Apok 2 9 3 9. So merkwürdig uns der theologische Kampf zwischen Christentum und Judentum manchmal anmutet, so sehr über Neben- und Außendinge gestritten wird, so gewalttätig auch die Methoden des Kampfes, der Schriftbeweis und die Weissagungstheologie sind, und so sehr auch das Christentum innerlich sich dem Diasporajudentum anglich — der Kampf war notwendig, und er gab der jüngeren Religion die innere Spannkraft, sich über die ältere zu erheben, den Siegesweg zu beschreiten, der sie auf die Höhe der Weltreligion führte. Das Judentum lag bald hinter dem Christentum, und das „dritte Geschlecht" fühlte sich als das von Gott geliebte und erwählte, als den Zweck der ganzen Weltordnung und den Sinn des Weltgeschehens (vgl. hier besonders noch den Eph-Brief).

5. Die Auseinandersetzung mit dem Griechentum. Sehr andersartig als das Verhältnis der Christen zum Judentum war das zum Griechentum. Die heidnische Volksreligion wurde von den Christen ganz abgelehnt und stark bekämpft; die griechische Philosophie kam in der älteren Zeit nur an einzelnen Stellen und in einzelnen Menschen an das Christentum heran, das Christentum lebte noch in Schichten, die von der Bildung des Hellenen- und Römertums unberührt waren. Zu einer Auseinandersetzung kam es darum erst später, in der Zeit der Apologeten, mehr noch in der der Alexandriner (Clemens und Origenes).

Die Stellung der Christen zum heidnischen Volksglauben ist sehr stark durch die jüdische Erbschaft bestimmt. Gott ist einer, und die Götter der Heiden sind Gold, Silber, Erz, Stein, Holz, tote Götzen. Mit diesen Gedanken hatte schon das Diasporajudentum den heidnischen Götterglauben und den Bilderkult angegriffen, verwandte Gedanken wurden gegen die Verehrung der lebendigen heiligen Tiere vorgebracht, vgl. etwa Apok 9 20 2 Clem 1 6 3 1 und das längste Bruchstück des Petruskerygmas (Hennecke, Ntl. Apokryphen S. 170 Nr. 3). Mit dieser Anschauung

vom heidnischen Kulte steht schon bei Paulus 1 Kor 8 4 12 2 in engster Verbindung eine andere, auch vom Judentume her übernommene: nach der die eigentlichen Veranstalter und Empfänger des heidnischen Kultes die Dämonen 10 20 sind. Diese bewirken die Zeichen und Wunder, Weissagungen und Heilungen, von denen die Heiden rühmend zu berichten wußten und deren Wirklichkeit von den Christen nicht bestritten wurde vgl. zu der Dämonentheorie weite Teile der Apok, besonders 2 13 9 20 13 14, auch Herm mand XI 3–6 17 Justin Apol I 14 1. Es vertrug sich sehr wohl, daß die Christen einerseits mit den Philosophen und der Aufklärung über die blinden Volksmassen spotteten, die sich vor den Bildern und den Tieren niederwarfen, und andererseits doch im tiefsten Herzen vor der furchtbaren Macht der Dämonen schauderten, die hinter all dem verabscheuten Treiben der Heiden, nicht nur ihrem Kulte, gespürt wurde, vor allem auch hinter dem Theater mit seiner Unsittlichkeit und den Gladiatorenkämpfen der Arena.

Der Kampf des Christentums (und schon des Diasporajudentums) gegen den Götterglauben war theoretisch ohne Zweifel leicht zu führen. Die Christen und Juden hatten bei diesem Kampfe die Macht der schon durch Jahrhunderte tätigen philosophischen Aufklärung hinter sich; schärfer, als der alte Eleat Xenophanes bereits um 500 v. Chr. den Anthropomorphismus, die sittliche Minderwertigkeit, die Bilder und den Kult der Götter angegriffen hatte (Diels, Fragmente der Vorsokratiker I³ S. 54—65), konnte kein Jude oder Christ über den heidnischen Volksglauben sich äußern. Aber dieser Glaube war, wenn auch bereits gebrochen, doch fest verwurzelt in der Sitte und dem Kulte der Familie, der Stadt und des Staates. Er bestand und wurde auch von den Philosophen geduldet, sogar durch Umdeutung gerechtfertigt. Indem die Christen Ernst machten mit dem εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, Οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα (Xenophanes) und von ihren Gemeindegliedern die vollkommene Meidung des Götzendienstes verlangten, lösten sie unter schweren persönlichen Opfern an Gut und Leben ihre Religion als die neue Menschheitsreligion von der Verbindung mit der polytheistischen national bestimmten Religionsstufe.

Über den Kaiserkult, seine Bedeutung für das Weltreich und für die Religion der späteren Antike, sowie über die Stellung der Christen zu ihm vgl. oben S. 222 ff. Auch über die griechische Philosophie und die spärlichen Berührungen des frühen Christentums mit ihr sind oben bereits ein paar Andeutungen gemacht (S. 224 ff.). Der bedeutsamste philosophisch-theologische Gedanke, den das Christentum im Kampf mit dem Griechentum übernommen und weitergebildet hat, ist — neben der dem Herrscher- und Kaiserkult entnommenen Heilandstheologie (s. S. 223) — die Logoslehre. Schon Paulus hat sich ihrer Ausdrücke gelegentlich bedient, wenn er Jesus als Mittler der Schöpfung 1 Kor 8 6 oder als das „Bild Gottes" 2 Kor 4 4 bezeichnet. Im Kol und Eph ist dann dies „Bild Gottes" Kol 1 15 zur „Fülle der Gottheit" geworden, und im Hebr hat der antignostische Kampf die Ausdrücke der Logoslehre „Abglanz und

Abdruck der Gottheit", „Schöpfer" 1 1ff., bis zu „Gottheit" 1 8 gesteigert. Aber allein Joh hat in seinem großartigen Prolog 1 1–18 die ganze Tiefe der Logoslehre ausgeschöpft und auf Jesus überströmen lassen: uranfängliche Gottheit, ist der Logos in drei kosmischen Kreisen und Perioden in die Welt getreten — im Werden der Natur 1 1–3, in der Geschichte der Menschheit 1 9–13, endlich in Jesus geradezu fleischgeworden 1 14 —, die Gnade und Wahrheit des unsichtbaren und unerkennbaren Gottes 1 18 überall als Licht und Leben offenbarend. So hat Joh diese sinnvolle und ewige Lehre von dem unbekannten und doch als Weisheit und Güte im „Logos" geoffenbarten Gott für das Christentum gerettet und die tiefsinnigste Deutung der Erscheinung Jesu gegeben.

6. Der antignostische Kampf. Die Religiosität der Zeit ist aber wesentlich nicht durch den alten Volksglauben bestimmt, auch nicht durch die Bildungsreligion der griechischen Philosophie, sondern wie wir schon sahen, durch den vom Orient hereindringenden Synkretismus (S. 216 ff.), und dieser Synkretismus machte sich an die Gemeinden heran in der vielgestaltigen Gnosis (S. 84 ff. 366 ff.). Im Kampfe gegen die Gnosis hat sich die Kirche gegen ihren dritten großen geistigen Gegner, den Orient, behauptet und mit dessen uraltem Dualismus, seiner Mythologie und Mystik, seiner Askese und seinen Sakramenten auseinandergesetzt. Die Kirche hat dauernde Narben aus diesem Kampfe davongetragen, weil sie selber sich dem Synkretismus und Orientalismus nicht verschließen konnte. Ein guter Teil des Kampfes fällt hinter die Epoche, die als die eigentlich urchristliche zu gelten hat, die Auseinandersetzung namentlich mit den bedeutendsten gnostischen Schulen des Basilides und Valentin füllt die zweite Hälfte des 2. Jh. aus. Der Kampf ist keineswegs bloß theologisch geführt worden, sondern, wie wir bereits sahen, vor allem mit den Machtmitteln der kirchlichen Disziplin; die Verfassung, nicht minder auch der Kultus der Kirche, hat sich in diesen Kämpfen gefestigt (S. 369 ff.). Entscheidende Abwehrmittel sind hier bereits von den Gemeinden des beginnenden 2. Jhs. angewandt worden.

Aber auch der theologische Kampf mußte mit Wort und Schrift gegen die Gnosis geführt werden. Auf ein paar Hauptstücke dieses Kampfes sei hier kurz hingewiesen.

7. Einheit von Schöpfer- und Erlösergott. Die Gnosis baute ihr Weltbild und ihre Frömmigkeit auf schroffem Dualismus auf. Die sichtbare Welt ist ein Gemisch von Licht und Finsternis, Geist und Materie, gut und böse, also nicht vom höchsten guten Gotte geschaffen, sondern von einem untergeordneten Wesen, dem Demiurgen, aus der uranfänglichen ungöttlichen Materie gestaltet. Dieser Demiurg wurde von der Gnosis meist mit dem Judengotte vereinerleit, weil er an vielen Stellen des AT.s ebenso beschränkt in seiner Einsicht wie unsittlich in seinen Handlungen erscheint. Der Erlösergott, der den Soter gesandt hat, ist ein ganz anderes Wesen, das Haupt der guten, geistigen und unsichtbaren Welt. Soweit nun auch in den Gemeinden dualistische Stimmung verbreitet war (Gott und Satan; diese und die kommende Welt), so hielten sie doch

unbedingt an der Einheit von Schöpfer- und Erlösergott, von dem Gotte des AT.s und dem Gotte, den Jesus Christus verkündet hatte, fest. Die Gemeinden hätten, wenn sie an diesem Punkte unsicher wurden, das ihnen unendlich wertvolle AT nicht mehr gebrauchen und den ihnen so wichtigen Weissagungsbeweis nicht führen können. Auch soweit griechische Anschauungen in ihnen lebendig waren, standen sie in der sicheren Überlieferung einer (stoischen) Theologie, die von der weltschaffenden, ordnenden und regierenden Pronoia Gottes mit begeisterten Worten zu reden wußte. An diesem Punkte ist auch in der Folgezeit der orientalische Dualismus niemals zu einer ernstlichen Gefahr für die Kirche geworden, und die Logoschristologie der altkatholischen Kirche hat den Bund zwischen Christentum und der monistischen, die göttliche Schöpfung freudig bejahenden Philosophie der Griechen nur noch enger geknüpft.

8. Die antignostische Christologie. Der Dualismus der Gnosis trieb in der Christologie zum „Doketismus" (Jesu Leiblichkeit nur Schein) oder zur Annahme, daß der himmlische Erlöser nur vorübergehend im Menschen Jesus gewohnt habe. Demgegenüber betont die Gemeindetheologie auf das entschlossenste die wirkliche, wesenhafte Fleisch- und Menschwerdung des himmlischen Christus. „Ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus", das ist das Bekenntnis der Christenheit gegenüber der völligen Verflüchtigung Jesu in einen himmlischen Äon 1 Tim 2 5; vgl. auch Hebr 2. Ebenso klar und durchdringend sprechen der Verfasser der Joh-Briefe und Ignatius; das Evangelium, das die gleiche Christologie wie die Briefe vertritt, zeigt keine deutliche antignostische Polemik außer dem einen großen Satz: das Wort, der Logos, ward Fleisch 1 14. In den Joh-Briefen aber lesen wir die immer wiederholte Bezeugung, daß Jesus der Christus im Fleische gekommen sei, daß er zu hören, zu sehen, zu betasten war; nur die Lügner und Verführer gehen über die wahre und rechte Überlieferung hinaus und bekennen nicht die Fleischwerdung, verwerfen mit dem Sohne den Vater, vgl. 1 Joh 1 1–3 2 22–24 4 1–3 5 6–8 2 Joh 7–9. Ohne theologische Spekulation wird den Gemeinden immer wieder die Überlieferung, die sie empfangen haben, eingeschärft. Auch Ignatius bleibt bei seiner antidoketischen Polemik jeder Spekulation im eigentlichen Sinne fern und zieht sich auf die Überlieferung zurück. Jesus Christus ist Mensch und Gott, er ist der ins Fleisch gekommene Gott. Die Sätze der Bekenntnisformel, die sich damals zu bilden begann und am Ende des Jahrhunderts vollendet wurde (etwa das Apostolikum), führt er öfters an und unterstreicht die einzelnen christologischen Glieder durch Hinzufügung von ἀληθῶς: wahrhaftig ist er geboren, wahrhaftig hat er gegessen und getrunken, wahrhaftig wurde er verfolgt und gekreuzigt, wahrhaftig ist er auferstanden; vgl. Eph 7 2 18 2 Magn 11 Trall 9 Smyrn 1 f. Kurz und knapp mit Anlehnung an die Joh-Briefe bekämpft auch Polykarp Phil 7 1 die gnostische Christologie.

Es ist von großer Bedeutung gewesen, daß die Führer und auch die Massen in den Gemeinden, obwohl sie selber ihren Christus nach Möglichkeit in die göttliche Sphäre rückten, doch zur wahrhaften

Menschheit Jesu standen. Sie retteten damit diese und ihre ungemeine Bedeutung für Glauben und Ethik, sie fühlten auch unmittelbar, was für ein überaus hoher Wert für das Christentum es war, daß sein Soter und Kyrios nicht ein Gott oder Heros von uraltem Mythos, sondern ein Mensch war, der zur Zeit des Augustus geboren und zur Zeit des Tiberius gekreuzigt worden war.

9. Die antignostische Eschatologie. In der Eschatologie zeigt sich der gnostische Dualismus als entschlossene Verwerfung der urchristlichen Zukunftshoffnung, die auf den vom Himmel herabkommenden Messias, die Totenerweckung, das unsichtbare Gericht und das sichtbare Gottesreich wartete (vgl. S. 307). Auch hier war der Kampf gegen die Gnosis nicht leicht, weil in den Gemeinden selber die realistische Eschatologie schwer erschüttert und bereits mit andersartigen individualisierenden und vergeistigenden Vorstellungen durchsetzt war. Aber wir haben bereits gesehen, wie entschlossen in fast allen Schriften der nachpaulinischen Zeit die urchristliche Eschatologie festgehalten wird und zwar auch dort, wo sie von den anderen Zukunftshoffnungen durchkreuzt wird (S. 381).

10. Psychiker und Pneumatiker. Der gnostische Dualismus führte seine Anhänger nicht nur zur Zweiteilung des Menschenwesens (Sarx und Pneuma), sondern auch zur Zweiteilung des ganzen Menschengeschlechtes, und damit zur Prädestination. Die Polemik der kirchlichen Führer gegen das Klassenmachen der Gnostiker und ihr hochmütiges Herabsehen auf das schlichte Gemeindechristentum hat einen wesentlichen Grundzug des Evangeliums, die Liebe zu allen und gerade zu den Verlorenen und Ungebildeten, gegenüber dem religiösen Aristokratismus der Gnostiker gerettet. Entschlossen betonen die Pastoralbriefe, daß Gott die Rettung aller Menschen wolle 1 Tim 2 4 4 10 Tit 2 11; auch nach 1 Joh 2 2 ist die Versöhnung durch Christus für die ganze Welt erfolgt. Die antihäretischen Schriften schärfen dem geistigen Hochmut und der sittlichen Gleichgültigkeit des Gnostizismus gegenüber immer und immer wieder die Pflicht der Liebe ein. Bruderliebe muß in der Gemeinde lebendig sein, in der Liebe bewährt sich das Christentum; 1 Joh 2 9f. 3 17f. 23 4 20 und Ign Eph 1 1 14 1—15 1 Magn 1 2 Smyrn 6 2 u. a. sind hier besonders deutlich, aber auch die Pastoralbriefe enthalten viele durch und durch gesunde Vorschriften, die auf Bruderliebe und schlichte tätige Sittlichkeit dringen 1 Tim 1 5 14 2 15 4 12 6 11 2 Tim 1 13 2 22 3 1—10 Tit 3 8. Glaube und Liebe heißt die Losung in den Pastoral- und Joh-Briefen sowohl wie bei Ign; von ihr aus wird das hochgestimmte und doch sittlich unfruchtbare Pneumatikertum der Gnosis gerichtet.

11. Die Askese. Die Askese war für den Dualismus der Gnostiker selbstverständlich — soweit sie nicht etwa aus ihrer Verwerfung der Materie die Folgerung des Libertinismus zogen (vgl. S. 370 f.). In der antignostischen Polemik wird außer der schon oben hervorgehobenen Feststellung, daß diese stolzen Asketen sittlich unfruchtbar seien, es an der Liebe fehlen ließen, gelegentlich die Askese selber angegriffen und damit ein Grundsatz Jesu neubelebt, der unter den mäch-

tigen asketischen Strömungen der hellenistischen Welt selbst im Christentum in Gefahr war, beiseite gestellt zu werden. Sehr bedeutsam sind dafür die Pastoralbriefe. Ein eheliches Leben ist nach ihnen mehr wert als die Ehelosigkeit: das Weib wird gerettet durch Kindergebären, wenn sie die Kinder in Glauben, Liebe und Heiligung aufzieht 1 Tim 2 15; als „Witwen" sollen nur alte Frauen zugelassen werden, die jungen sollen heiraten, Kinder gebären, dem Haushalte vorstehen 1 Tim 5 9–15, wie auch der Bischof verheiratet sein und gut erzogene Kinder haben soll 1 Tim 3 2–5. Und für die Nahrungsaskese gilt: den Reinen ist alles rein Tit 1 14, Gott hat die Speisen geschaffen, daß man sie mit Dank genieße; alles, was er geschaffen hat, ist rein; leibliche Askese ist nur zu wenigem nütze 1 Tim 4 1–8. Auch Ignatius gibt Anweisungen, wie Frauen und Männer einander lieben und im Bunde der Ehe bleiben sollen. Wer aber keusch zu leben vermag, der möge es tun, doch ohne Selbstruhm; wer sich selber rühmt, ist verloren, und namentlich möge es sich der Asket nicht einfallen lassen, ein höheres Ansehen als der (etwa verheiratete) Bischof zu beanspruchen Ign Polyk 5 1f.

So zeigt sich uns nach den vorangehenden Ausführungen die Kirche der nachapostolischen Zeit nach den verschiedensten Seiten hin in kräftiger Abwehr bei der Herausarbeitung ihrer Eigenart. Vieles ist noch im Werden, aber aufs Ganze gesehen, ist die Verfestigung, vor allem im Kultus und in der Verfassung, auch im Dogma, überraschend schnell erfolgt; die Grundlagen der alten katholischen Kirche sind, zum mindesten in den führenden Gemeinden, bereits in der Zeit vor 150 festgestellt worden. Manches Unerfreuliche zeigt sich in dieser Entwicklung; aber sie war notwendig, und neben dem Schatten ist auch viel Licht. Das Christentum setzte damals seinen Aufstieg in der Welt fort als eine Religion der Überweltlichkeit und des geistigen Monotheismus, des sittlichen Ernstes und der gegenseitigen Hilfe, der vernünftigen Aufklärung und des mystischen Sakramentes, auch als eine Religion der Kraft und des Geistes, der Persönlichkeit und Weltüberwindung. Und neben dem Glauben an ihren himmlischen Herrn und Heiland bewahrten die Christen auch die Erinnerung und die persönliche Anknüpfung an das große und reine Vorbild göttlichen Lebens, das sich im Dienste an den Brüdern dahingegeben hatte.

§ 78. Literatur zur Geschichte des Urchristentums

1. Allgemeines. Eine klassische Darstellung von großem und bleibendem Werte hat die Geschichte der ersten und auch der zweiten christlichen Generation in dem bekannten Werke von K. Weizsäcker gefunden: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, [1]1886, [3]1902 (die einzelnen Auflagen sind wesentlich unverändert). Mit vorzüglicher Methode, in klarer Sprache, ohne Polemik wird hier der Anfang der christlichen Kirche zur Anschauung gebracht. Das, was dem Buche fehlt, ist dies, daß es zu wenig „Religionsgeschichte" bietet, das soll heißen: es wird in ihm die lebendige, bewegte Religion des Urchristentums zu wenig gefaßt und

beschrieben, und sodann: es fällt kein Blick vom Christentum auf die außer- und nebenchristlichen Religionen, mit denen das Christentum doch von Anfang an in Berührung gestanden hat. Wie sich das große Problem der Entstehung des Christentums überhaupt, von hoher Warte aus gesehen, für religionsgeschichtlich eingestellte Augen darbietet, kann man bei H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments, 1903 ²1910 (Forschungen zur Religion und Literatur des AT.s und NT.s Heft 1) lesen, Kritik und Weiterführung bei K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, ²1927. Wer sehen will, wie sich dadurch im Laufe der letzten Generation die Probleme und Methoden verändert haben, der nehme die Darstellung zur Hand, die J. Weiß: Das Urchristentum, 1917, hg. von R. Knopf, von der Geschichte, Literatur, Religion, Ethik und Theologie des Christentums bis etwa 150 gegeben hat. Die Urgemeinde und namentlich Paulus finden hier eine eingehende, die Probleme tief und allseitig anfassende Schilderung. Doch ist auch O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2 Bände, ²1902 (nur diese ist zu benutzen), wegen seiner schönen Darstellung, ausgezeichneten Inhaltsangabe und klaren Problementwicklung bleibend wertvoll. Eine gute populäre Darstellung gibt E. v. Dobschütz, Das apostolische Zeitalter ²1917 (Religionsgeschichtliche Volksbücher). — Hinzuzufügen ist der Reihe von Lehrbüchern und Darstellungen noch das frisch und lebendig für weite Kreise geschriebene Buch von P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, ²1904 (im Anfangskapitel jetzt durch Wernles Jesus ersetzt, vgl. S. 285). Eine wichtige und wertvolle Ergänzung der Darstellungen des Urchristentums nach der Seite der Gemeindebildung und der Zustände in den Gemeinden gibt E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1904, und eine Fülle von Anschauung und Belehrung spendet A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, ⁴1924, und für die Beziehungen des ältesten Christentums zum Hellenismus P. Wendlands S. 235 genanntes Werk. Das alte, vorneben- und nachpaulinische Judenchristentum behandelt G. Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jh., 1908. Den Versuch, die Darstellung des Urchristentums auf eine neue Grundlage zu stellen, das hellenistische vor das (enge) jüdische Christentum zu rücken, wagt K. Schütz, Apostel und Jünger, 1921.

Die religiösen, theologischen und religionsgeschichtlichen Fragen des gesamten Urchristentums kommen zur Darstellung in den Lehrbüchern der „Biblischen Theologie des NT.s" und auch, kürzer oder ausführlicher, in denen der Dogmengeschichte, vgl. S. 285. In den dort genannten Werken von Feine und Weinel ist die gesamte in Betracht kommende Literatur zu den Einzelfragen zu finden.

2. Literatur zum vorpaulinischen Christentum. Bes. wichtig sind die betreff. Abschnitte in Weizsäcker, Holl u. Bousset (S. 402). Dazu: H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, 1913 (auch für Paulus), K. Bauer, Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte, 1919. — Zur Geburtsgeschichte E. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924.

3. Zur Paulusforschung. Gute Übersicht über die Literatur bis 1911 gibt (freilich mit der bei ihm unvermeidlichen Einseitigkeit) das 1929 erschienene Buch von A. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Auch das Neuste umfaßt P. Feine, Der Ap. P., das Ringen um das geschichtl. Verständnis d. P. 1927.

Als Einführung in das Studium von Person, Leben, Religion und Lehre des Paulus sei H. Weinel, Paulus ²1915, genannt, dann W. Wrede, Paulus, 1905, ²1907, eine meisterhafte, doch einseitige Darstellung, die in den Religionsgesch. Volksbüchern erschien, aber die schwierigsten historischen Probleme, vor allem die Frage: Paulus und Jesus behandelt (die Gegenschriften unten). A. Deißmanns Paulus (²1925) arbeitet, freilich ebenfalls einseitig, Paulus den Propheten und Mystiker heraus und zeichnet mit guter Kenntnis die Umwelt, in der der Apostel wirkte. Die umfangreiche Darstellung von C. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken (2 Bde. 1904), treibt bei reichen Literaturangaben viel Quellenkritik und ist wegen der Fülle von Stoff, den sie zur äußeren Geschichte des Pauluslebens bietet, wertvoll. Eine neue Darstellung von E. v. Dobschütz (Der Ap. P.) bietet bis jetzt im 1. Heft 1926 seine weltgeschichtliche Bedeutung und im 2. 1928 seine Stellung in der Kunst (beide mit vielen interessanten Bildern). Weiter möge die kurze, aber wichtige Darstellung des Philologen E. Schwartz, Antike Charakterköpfe, 2. Reihe, ⁵1919, von möglichst vielen Theologen gelesen werden und die eigenartige Charakteristik von H. Leisegang, Der Apostel Paulus als Denker, 1923. Kurze, allgemein verständliche Darbietungen sind von R. Knopf, Paulus (Wissenschaft und Bildung) 1909, E. Vischer, Der Apostel Paulus und sein Werk (Aus Natur und Geisteswelt) ²1921, von konservativer Seite J. Haußleiter, Paulus, 1909 (Vorträge). Die beiden älteren Werke von E. Renan, St. Paul, 1869 (auch deutsch bei Reclam), und von A. Hausrath, Der Apostel Paulus, ²1872, sind immer noch lesenswert.

Die Zahl der Monographien über einzelne Gebiete der Paulusforschung ist überaus groß. Ich hebe wieder nur eine beschränkte Anzahl wichtiger neuerer Untersuchungen heraus. Die Ethik stellt A. Juncker dar: Die Ethik des Apostels Paulus, I 1904, II 1919; das Verhältnis der Erlösung zum Ethos behandeln P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, und jetzt unter dem Blickpunkt der dialektischen Theologie R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, Zeitschr. f. die ntl. Wissenschaft, 1924, und ebendort H. Windisch im entgegengesetzten Sinn. Für die Christologie steht das Anregendste in Bousset's Kyrios Christos (s. u.); ein tüchtiger Vorläufer war M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903. Von der Engel- und Geisterwelt handeln O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, 1888, und M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, von der Eschatologie R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, und K. Deißner, Auferstehungsgedanke und Pneumahoffnung bei Paulus, 1912, auch G. P. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, 1912. Das Verhältnis des Paulus zum Hellenismus ist am eindringendsten be-

handelt von R. Reitzenstein, Die hellenistische Mysterienreligion, ³1927, ablehnend K. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, ²1921. — Zur wichtigen Frage des Verhältnisses von Jesus und Paulus, das Wredes Paulus sehr einseitig nur als Gegensatz dargestellt hatte, vgl. vor allem A. Jülicher, Jesus und Paulus, 1907 (Relgeschichtl. Volksb.), J. Weiß, Paulus u. Jesus, 1909; vor Wrede erschien P. Feine, Jesus Christus u. Paulus, 1902. — Eine eigenartige, ins Systematische und Gegenwärtige hinübergehende (und ihn daher auch umbildende) Darstellung des Paulinismus bietet E. Lohmeyer, Grundlagen paulin. Theologie, 1929.

4. Zum nachapostolischen Zeitalter. Die Geschichte der ersten nachpaulinischen Generation ist noch bei Weizsäcker behandelt, die ganze Zeit nach allen ihren Tendenzen und Vorgängen (70—140) umfaßt R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter; Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginne der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians, 1905. Eine anschauliche, gedankenreiche Einführung in das Zeitalter an der Hand des 1 Clem gibt Harnack in seiner „Einführung in die alte Kirchengeschichte, 1929. Für die Gnosis sind zu nennen als erste Einführung (mit vielen übers. Quellenstellen) H. Leisegang, Die Gnosis, 1924, und die grundlegenden Schriften von W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897, W. Bousset, Die Hauptprobleme der Gnosis, 1927.

Zum Problem der johanneischen Theologie sind auch die S. 150 u. § 56 genannten Schriften bedeutsam. Für den Zusammenhang von Joh und Philo ist immer noch wertvoll K. Siegfried, Philo von Alexandria, 1875, vor allem aber J. Grill, Untersuchungen zur Entstehung des 4. Evangeliums, 2 Bde., 1902, 1923. Die Oden Salomos müssen in ihrer Bedeutung für Joh trotz der Arbeiten von Harnack (1909) und Zahn (N. kirchl. Zeitschrift 1910) aufs Neue untersucht werden. Über die mandäische Literatur und ihre Bedeutung für Joh bekommt man im Komm. von W. Bauer (Lietzmanns Handbuch) Bescheid; Bauer selbst nimmt sehr weitgehenden Einfluß der mand. Literatur an. Eine gute Übersicht mit sehr zurückhaltender Stellungnahme bietet J. Behm, Die mandäische Religion und das Christentum, 1927. Wir verdanken das Zugänglichwerden und die Übersetzung der mandäischen Schriften dem Scharfsinn des Göttinger Orientalisten Lidzbarski, ihre Auswertung für das Christentum R. Reitzenstein (bes. Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, Iranischer Erlösungsglaube in d. Zeitschr. f. d. ntl. Wissenschaft, 1921, und Taufe, 1929, s. u.). Es ist schon eine reichhaltige Literatur entstanden, in der Bultmann stark für, Peterson gegen Reitzenstein aufgetreten sind (vgl. Weinel, Bibl. Theologie S. 473). — Für das religiöse Verständnis des 4. Ev. ist bes. wertvoll die Erklärung von Heitmüller in den „Schriften des NT.s für die Gegenwart", Bd. 4, ³1918.

5. Von Monographien, die der Student nicht nur unter dem Gesichtspunkt der einzelnen Problemstellungen durcharbeiten sollte, sondern auch um an ihnen die Methode eigener wissenschaftlicher Untersuchung zu lernen (und so zur Freude eigenen Findens und Gestaltens zu kommen), seien wieder nur die wichtigsten (oder neuesten) und an dieser Stelle nur noch

solche genannt, die den gesamten Zeitraum des Urchristentums behandeln. — Für den Zentralbegriff des Glaubens ist jetzt die Auseinandersetzung mit Karl Barth besonders wichtig; es bleibt aber immer noch wertvoll das ältere Buch von A. Schlatter, der Glaube im NT, das in 4. Bearbeitung 1927 wieder erschienen ist. „Das Gebet in der ältesten Christenheit" behandelt E. v. d. Goltz, 1901. — Die Ethik stellt dar H. Jacoby, Ntl. Ethik, 1899, für das Verhältnis von Religion und Ethos ist wichtig H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christent., 1908 (vgl. auch die Paulusliteratur). Den Zusammenhang urchristlicher mit außerchristl. Ethik weist in einem wichtigen Punkte nach K. Weidinger, Die Haustafeln, 1928. Wichtig ist in dieser Hinsicht auch das ältere Buch von K. Bonhöffer, Epiktet und das N.T., 1911. Zur Sozialethik bes. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen, 1912. — Zur Christologie ist das bedeutsamste Buch W. Bousset, Kyrios Christos, ^{3}1926, wozu stets die ausgezeichnete Kritik von P. Wernle, Jesus und Paulus (Zeitschr. f. Theol. und Kirche, 1915), zu beachten ist. Über Christusmystik hat zuletzt W. Weber, Christusmystik, 1924, geschrieben (s. a. Paulusliteratur). Zum heiligen Geist hat H. Gunkel die grundlegende Monographie geschrieben: Die Wirkungen des H.G., 1888, ^{3}1909. H. Weinel hat die Arbeit fortgesetzt und mit neuen psychologischen Gesichtspunkten erweitert: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachap. Zeitalter, 1899. Das Neueste ist Fr. Büchsel, Der Geist Gottes im N.T., 1926 (im traditionellen Sinn). — Für den Gottesdienst (mit Einschluß des Abendmahls) sind wichtig G. P. Wetter, Altchristl. Liturgien, 2 Bde., 1921 f., und vor allem H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926; beide gehen von der späteren Entwicklung zur Urzeit zurück, um deren allzu dürftige Nachrichten zu erhellen und zu vermehren. Das Neuste ist A. Duhm, Der G. im ältesten Christentum, 1928 (wesentlich ein Referat über W. und L.). — Für Taufe und Abendmahl sind mit bezug auf die religionsgeschichtliche Fragestellung grundlegend gewesen die beiden Schriften von W. Heitmüller: Im Namen Jesu, 1903, und: Taufe und A. im N.T., 1911. Jetzt ist diese bedeutend vertieft durch R. Reitzenstein, Die Vorgesch. der christl. Taufe, 1929. — Für die Geschichte des Kirchenbegriffs und der Kirchenverfassung sind immer noch grundlegend Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche im Altertum, 1883, u. R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892; wichtig sind weiter Harnack, Entstehung u. Entwicklung d. K.verfassung u. d. K.rechts in d. zwei erst. Jh.en, 1910 (gegen Sohm), O. Scheel, Die Kirche im Urchristentum, 1912. Einen neuen Ansatz bedeutet K. Holl, Der K.begriff d. Paulus in seinem Verh. zu dem der Urgemeinde, Sitzungsber. d. Berl. Akad., 1921, endlich K. L. Schmidt, Die Kirche d. Urchristentums, 1927. Das neuste Kirchenrecht, das auf das Urchristentum eingeht, ist das von K. Holstein, 1928.

Sachregister

Abendmahl 253. 282. 299 f. 343 f. 375 f. 378. 380. 383.
Achaja 316. 319. 358.
Adonis 219. 236.
Ägypten 2 f. 34. 64. 95. 101. 144. 380.
Ägypterevangelium 129. 164.
Äthiopische Übersetzung 38.
Afrika 359.
Agape s. Abendmahl
Akademie 228 f.
Albinus, Prokurator, 182. 297.
Alexander d. Gr. 2. 7. 177. 223.
Alexander Jannai 178.
Alexander, Sohn des Herodes 180.
Alexandria 2. 206. 230. 359.
Alexandrinischer Text 57.
Alexandrinus 34.
Alkimos 178.
Allegorische Auslegung 206. 208 f. 225.
Altes Testament s. Septuaginta
Altlatein. Übersetzung 39 ff.
Altsyrische Übersetzungen 43 ff.
Am-ha-arez 193 f. 245.
Anan, Hoherpriester 297.
Andreas 247.
Antichrist 76. 204. 346.
Antigonos (Hasmonäer) 179.
Antiochia in Lykaonien 2. 317.
Antiochia in Syrien 2. 293. 310 f. 316. 332—335. 351. 357. 379 f.
Antiochus III. 177.
— IV. 177.
Antipater, Vater des Herodes 178.
—, Sohn des Herodes 180.
Antisemitismus 100.
Apokalypsen, urchristliche 136 bis 143, jüdische 155. 211 f., Joh s. Johannesapokalypse.
Apokalyptik Literaturgattung 136, im Judentum 203 ff. 219.
Apokryphe Apostelgeschichten 12. 135 f.
Apokryphe Evangelien 12. 71. 128 ff.
Apollos 78. 325.
Apologeten 71. 146 f. 286.
Apostel 247. 289 f. 301 f. 330. 360. 384.
Aposteldekret 333 f.
Apostelgeschichte 61. 65 (Text). 131—135. 163 ff. 166 ff. 172 f. 292.
Apostelkonzil 77. 287. 316.
Apostolisches Zeitalter 286 bis 351, s. auch Urgemeinde und Paulus.
Apostolische Väter 12. 49. 70. 286.
Apulejus 228. 234. 236.
Aquila 324. 325.
Arabien 315.
Aramäisch 1.
Archelaus 180.
Aretas 181.
Aristeasbrief 207. 211.
Aristides, Rhetor 234.
Aristidesapologie 147.
Aristobulos I. 178.
— II. 178.
— III. 179.
—, Sohn des Herodes 180 f.
Armenische Übersetzung 39.
Asien 86. 316. 319 f. 358. 364 f. 368. 379 f.
Askese 46. 195 f. 266 f. 367. 384. 395 f.
Astrologie 220 f.
Athanasius v. Alexandria (Kanon) 168.
Athen 230. 219. 328.
Attalia 317.
Attis 219.
Attizismus 8. 11.
Auferstehung Jesu 289 bis 291. 307 f. 314 f. 339.
Augustus 179. 222 ff.
Ausgaben des NT.s (gedruckter Text) 50 ff.

Babassöhne 179.
Bann 301.
Barkochba 183. 289. 353 ff.
Barnabas 77. 293. 316. 317. 325. 333—355. 390. 391.
Barnabasbrief 100 f. 166 f.
Baruchapokalypse 212.

Bergpredigt 113.
Beröa in Makedonien 319. 338.
Beröa in Syrien 353.
Bethlehem (Geburt Jesu) 305 f. 309.
Bethsaida 245. 250.
Bezaausgaben 51.
Bischof 98. 331. 377—381.
Bithynia-Pontus 358. 364.
Blaßsche Hypothese 61 f.
Bohairische Übersetzung 46.
Buße bei Jesus 263. 270 f. nachpaulinische Zeit 388 f.

Cäsar 178. 319.
Cäsarea Philippi 251.
Caligula 181.
Cantabrigiensis 35.
Celsus 228.
Charklensis 46. 173 f.
Chasidim 179 f. 194.
Chorazin 245.
Christologie der Urgemeinde 290. 304 ff. 308 ff. des Paulus 338—343. 349 bis 351. des nachapostolischen Judenchristentums 356. des Heidenchristentums 382 f. 391—393. 395. 396 f.
Christuspartei 79. 336.
Chronologie Jesu 117 f. 241 f. des Urchristentums 286 f.
Cicero 230. 234.
Claromontanus (Catalogus) 170.
Claudius 181.
Clemens von Alexandria 12. 101. 164.
Clemens von Rom 97. 143. s. a. Pseudoclementinen
Clemensbrief I 96 ff.
Clemensbrief II 145.
Coërcitio 263.
Complutensische Polyglotte 50
Cornutus 209.
Curetonischer Syrer 44.
Cypern 293. 317. 353.

Dämonen 199. 203. 205. 247 f. 304 f. 392. 394.
Dalmanutha 250.
Damaris 319.
Damaskus 293. 296. 314 f. 353.
Damasus von Rom 39. 170.
Danielbuch 211.
Davidssohn 275. 276 f. 309.
Dekapolis 251.
Demetrius I 177.
Demiurg 395.
Derbe 317 f.
Diakonen 131. 330 f. 377 bis 380.
Diaspora 183 f. 206. 367. 387 f., s. auch Hellenisten.
Diatessaron 43 f. 62. 162. 171 f.
Diatribe 11. 230.
Didache 143 f. 164. 166. 167. 373 f. 375. 378.
Diodor 12.
Dionysius der Areopagite 319.
Doketismus 91. 94. 98. 367. 368 ff. 398.
Domitian 90. 95. 138 f. 224. 289. 354. Christenverfolgung 363 f.
Doppelnamen 312 f.
Dualismus 199. 205. 207 f. 218. 225 f. 228. 337. 396 f.

Ebionitenevangelium 129.
Edessa 359.
Efrem Syrus (Kodex des) 34.
Eleusis 219.
Elzevirausgaben 51 f.
Engel 84. 178. 255. 367.
Epaphroditus 325.
Epheserbrief 85 f., Mystik 385.
Ephesus 317. 319 f. 326. 329. 358.
Epiktet 227. 231.
Erasmusausgabe 50.
Erstdrucke des NTs 50.
Erzengel 196. 198.
Eschatologie des Judentums 202—205. des Hellenismus 219 f., der Stoa 225, Jesu 254 ff. 271. Paulus 327. 345—347. der nachapostolischen Zeit 381 f. 397.
Esrabuch (IV Esra) 212.
Essener 195 f. 367.
Ethik Jesu 268. 270 ff. Paulus 344 f., der nachpaulinischen Zeit 387 ff.
Eucharistie s. Abendmahl.
Eusebius (Kanon) 167 f.
Evangeliarien 37. 158. 159—162. 166 f.
Evangelium der Getrennten 44 f. 162. 171 f.
Evangelien 102—130. 156

Felix, Procurator 182. 287 f. 321.
Ferrargruppe 36.
Festus, Prokurator 182. 287. 297. 321.
Flavia Domitilla 350. 364.
Flavius Clemens 350. 364.
Formgeschichte der Evangelien 110 f.

Galaterbrief 76.
Galatien 294. 316. 317. 333. 335 f. 358.
Galiläa 243 f. 289. 292 f.
Gallien 359.
Gallio 288.
Gamaliel 188. 313.
Gebete des Judentums 214. s. a. Schemone-esre, christliche 299. 374.
Gefangenschaftsbriefe des Paulus 82 ff.
Geist und Geisteswirkungen 159. 244. 292. 293 ff. 302 f. 309 f. 329. 341 f. 372. 374 f. 378. 380. 384. 385. 397 ff.
Gemeinde bei Paulus 328 bis 331, in der nachapostolischen Zeit 371—381.
Genezarethsee 244 f.
Georgische Übersetzung 38.
Gesetz 199 ff., Jesus und das Gesetz 263 ff., Urgemeinde 303 f., Paulus 331—337. 338., nachapostolische Judenchristen 353 f., Heidenchristen 389 ff.
Gessius Florus 182.
Gewissen 232.
Gnade 81. 340.
Glaube 81. 87. 94. 340. 370. 382 f. 386.
Gnosis 84. 86. 87. 90—93. 94. 98. 117. 165. 218. 366—371. 391. 395—399.
Gotische Übersetzung 38.
Gottesbegriff der Stoa 224 ff.
— des Platonismus 228 ff.

Gottesdienst der Christen s. Versammlungen. Jüdischer 189. 191.
Gottesfürchtige 187 f.
Gottesglaube der Juden 197. 207 f.
— Jesu 263 ff., des Paulus 326 f. 340. 348, der nachapostolischen Zeit 382 f.
Gottesreich im Judentum 202 f., in der Predigt Jesu 254 ff.
Gottessohn in den Synoptikern 277 f., bei Paulus 338, nachapostolisch 383.
Gregory 53. 54.
Griechentum und Christentum 231 f., bei Paulus 349, nachapostolisch 393 f.
Griechisch als Weltsprache 2—4.
— des NTs 4 ff.
— im Judentum 185 f.
Gütergemeinschaft 298.

Hadrian 183. 187. 365.
Haeresie s. Gnosis.
Halacha 192.
Handschriften 21 ff., des NTs 25 ff., 31 ff.
Harmonisierung 22. 48.
Hasmonäer 177 ff. 188.
Hausgemeinde 298. 329. 371 f.
Hebräer 186. 311.
Hebräerbrief 87 f. 163 f. 166 ff. 170 f. 173. 390. 391. 394 f.
Hebräerevangelium 128 f. 164.
Hebraisten 4 f. 15.
Heidenchristen 293. 319. 331 bis 337. 351. 355 f., Nachpaulinische Heidenkirche 356—398, Ausdehnung 357—360, Verfolgung 360 bis 366, Die Gnosis 366 bis 370, Kultus 371—376. Gemeindeverfassung 377 bis 381, Frömmigkeit 381 bis 387, Theologie 389 ff.
Heiland 205. 219. 220. 223. 382. 394.
Hellenismus 2, Sprache 2 bis 8, Religion 216 ff., Philosophie 224 ff.
Hellenismus bei Paulus 349.
Hellenisten und Hellenismus im Judentum 183 f. 206 ff.
Hellenisten im Urchristentum 293. 294 ff. 312 f. 351.
Hellenistische Sprache s. Koine
Henochbuch 212.
Hermas 142 f. 164. 167 f. 374. 388.
Hermasbuch 142 f. 374.
Hermetik 219. 233.
Herodes I 180.
— Antipas 181. 244. 250.
Herodes Agrippa I 181. 288. 294.
— II 182. 297.
Herodianer 249.
Herodias 181.
Herr s. Kyrios.
Herrenbrüder u. -verwandte 243. 301 f. 354 f., s. auch Jakobus der Herrenbruder, Symeon Sohn des Klopas.
Herrscherkult 222 f.
Hesychius 62.
Hierapolis 358.
Hieronymus 39 f. 41 f.
Hilasterion 339.
Hyrkanos I 178.
— II 178.

Ignatius von Antiochia 97 f. 289. 365, seine Mystik 385.
Ignatiusbriefe 97 ff. 120. 158. 369. 379.
Ikonium 317.
Inschriften 13. 19 f. 233.
Iranisches Erlösungsmysterium 219. 236.
Irrlehre s. Gnosis.
Islam 356.
Israel 265, Christenheit das wahre 294. 344. 381 f. 389 f.

Jakob von Kephar-Sekhanja 354.
Jakobus, Herrenbruder 288. 290. 294. 296 f. 301 f. 303. 333 ff.
— Zebedäide 122 f. 181. 247. 296. 301.
Jakobusbrief 90 f. 155. 160 ff. 370.
Jerusalem 180. 182. 183. 242. 275. 289 ff. 313. 315 ff. 320. 351 f. 355 f. 357.
Jesus: Quellen 238 f., Geschichtlichkeit 239 ff., Chronologie 241 f., Heimat und Vaterhaus 243, Taufe und Berufung 243 f., erstes Auftreten 244 f., Die Volkspredigt 245 f., Wunder 246 f., Jünger und Apostel 247 ff., Gegner 248 f. 251 ff., Mißerfolg 250, Nordreisen 250, Jerusalem 251 f., Leidensweissagungen 252 f., Gefangennehmung und Tod 253 f., Predigt vom Gottesreiche 254 ff., Jesus und das Gesetz 263 f., Jesus und Israel 265, Die Religion der Innerlichkeit 265 ff., Die Seele 267, Die Liebe 268 f., Der Vatergott 268 ff., Der Eudämonismus 271, Jesus der Messias 272 ff., Selbstbewußtsein 273 f. 281, Der Christus 274 f., Der Davidssohn 276, Der Gottessohn 277 ff., Der Menschensohn 278 ff., Der leidende Messias 281 f. Jesus im Urchristentum s. Christologie, Jesus und Paulus 350 f.
Johannes, Apokalyptiker 139 f.
— Apostel und Evangelist 121 ff. 125 f. 139 ff. 247. 301. 333—335. 660
— Presbyter 123 f. 127 f. 140.
— der Täufer 202. 243 f. 262 f. 300.
Johannesapokalypse 65. 136 bis 140. 158. 161. 163 f. 166 f. 172 f. 364. 368.
Johannesbrief I 91 f.
— II 92 f.
— III 92 f.
Johannesbriefe 91 ff. 140. 163. 166 ff. 368 f.
Johannesevangelium 116 bis 128. 140. 158. 165. 239. 370. 385. 390. 391 f. 395.
Jonathan der Hasmonäer 178.
Jonismen in der Koine 7.

Josephus 12. 210.
Judäa, älteste Mission in J. 293 f.
Judas Ischariot 248. 253.
— der Makkabäer 177.
Judasbrief 93f. 163f. 166ff. 370.
Judenchristen s. Urgemeinde und S. 331—337. 351 bis 356, in der nachapostolischen Zeit 351 bis 356, Ausbreitung 351 f., Verfolgung 353f., Die Herrenverwandten 354 f., Verhältnis zur Heidenkirche 355 f., Der Ausgang 356.
Judentum, Äußere Geschichte 177—188, in Palästina 177—183, die Diaspora 183—188, innere Einheit 189, Jesus und Israel, 265, Paulus 331—337. 338, nachpaulinische Zeit 389 bis 393.
Justin 120. 160 f. 373. 375.

Kaiserkult 222 ff. 362 f. 364 f. 394.
Kanon des NT.s, Entstehung 154—165, Abschluß der Kanonsbildung 166—174, Maßstäbe der K. 164.
Kapernaum 244. 253.
Kappadokien 358.
Katholische Briefe 65. 86 f. 169. 172 ff.
Kenchreä 82.
Kerinth 370.
Kilikien 312. 316 f. 358.
Kirche 294. 328 f. 344. 371. 377—381.
Kirchenordnung 86. 143 ff., s. a. Gemeinde.
Kirchenväter (Zitate aus dem NT) 47 f.
Kleopatra 179.
Koinesprache und -forschung 5—16.
Kokaba 353.
Kollekte des Paulus 79 f. 320 f. 334.
Kolossä 84. 358.
Kolosserbrief 84 f.
Konjektur 23 f.
Konkordanzen 18 f.
Koptische Übersetzungen 38. 46 f.
Korinth 82. 288. 294. 319f. 328. 333. 336. 558.
Korintherbrief III 171. 173.
Korintherbriefe 77 ff. 316 f. 319 f.
Kyniker 230 f., s. a. Diatribe.
Kyrios (= Christus) 155 f. 310. 338 ff. 383.

Lachmann's Ausgabe 52.
Laesa majestas 222 ff. 362 f.
Laodicea 358.
Laodicenerbrief, apokryypher 163. 171.
Lateinische Übersetzungen 39ff.
Lehrer 302. 330. 372. 385f.
Lektionarien 36 f.
Liebe bei Jesus 268, Urgemeinde 295, bei Paulus 345, bei Joh 386.
Literatur des Urchristentums 70—150.
Logiaquelle 107 f. 110. 292. 303.
Logos und Logoi 198. 208. 225. 232, bei Johannes 91. 117. 370. 386. 394 f. 396.
Lucian v. Samosata 12. 231. 234.
Lukas der Arzt 134 f. 325.
Lukasevangelium 114 f.
Lukiantext des NT.s 62.
Lydia 324. 325.
Lysias 177.
Lystra 317 f.

Magie 220 f.
Magnesia 358.
Magnificat 59.
Mahlfeier s. Abendmahl.
Majuskeln 29 ff.
— des NT.s 32 ff.
Makedonien 315. 318f. 320. 358.
Makkabäer s. Hasmonäer.
Makkabäerbücher 210.
Malta 321.
Mandäer 356. 386. 401.
Manichäer 356.
Marcion 159 f. 165 f.
Marcus Antonius 178 f.
Mariamne 179.
Mark Aurel 226. 235.
Markus 111 ff. 317. 325.
Markusevangelium 108. 111 bis 113.
Masada 182.
Mattathias 177.
Matthäusevangelium 113 f.
Menander 370.
Menschensohn 276—281. 310.
Messias im Judentum 202 bis 205, Jesus als Messias 253. 255. 256f. 263. 272ff. Messias im Urchristentum s. Christologie.
Minucius Fundanus 289. 365.
Minuskeln 30.
— des NT.s 36 ff.
Mischna 192. 213 f.
Mithras 236. 237.
Mommsenscher Kanon 169.
Monophysiten 174.
Muratorianum 143. 162 f.
Mysterien 218 f.
Mystik bei Paulus 341 f., bei Johannes 385 ff.

Nazaräerevangelium 129.
Nazareth 237. 239 f. 240 f. 243.
Nero 138 f. 288. 294. Christenverfolgung 87. 323. 361 f.
Nestles NT 54. 57 f.
Nestorianer 173.
Neugriechisch 8. 14. 19.
Neutraler Text 57. 60 ff.

Oden Salomos 375.
Offenbarung 199. 218. 221. 269 f. 278. 302. 314. 330. 342. 366. 374. 383. 384f.
Offenb. Joh s. Johannesapokalypse, Petr s. Petrusapokalypse.
Origenes, Kanon 166.
Orpheus 219.
Ostraka 13. 25.
Oxyrhynchus-Logia 27. 129.

Palimpsest 28. 34. 44.
Pantheismus, stoischer 225, Einfluß auf das Christentum 232. 382. 386.

Papias 108. 111. 113. 130 f.
Papierhandschriften 29.
Papyri und Papyrushandschriften 3. 13 f. 17. 19. 25 ff. 233.
— des NT.s 26 f.
Pastoralbriefe 86 f. 369. 379.
Paulus 290 f. 305. 394. Abstammung und Jugend 311 — 313, Bekehrung 314 f., Anfänge der Mission 315 f., Die große Mission (Drei Reisen) 316—321, Gefangenschaft 321 f., Lebensende 321 f., Der Missionar 323—329, Der Organisator 329—331, Der Kampf gegen die Judaisten 331 — 337, Frömmigkeit und Theologie 337—347, Das religionsgeschichtliche Problem 348—351.
Paulusbriefe 72—85. 157 f. 161—165. 166. 174. 292. 311 ff.
Pella 288. 297. 352.
Peräa 353.
Pergamenthandschriften 27 ff.
— des NT.s 30—36.
Pergamon 358.
Perge 317.
Peschittho 45 f. 173.
Petrus 77. 78. 88 f. 94 f. 181. 247. 251. 288. 290 f. 294. 296. 301. 303. 317. 333 ff. 354.
Petrusapokalypse 141 f. 163 f.
Petrusbrief I 88. 158. 163 f. 166—169. 173.
— II 94 f. 166—169. 370.
Petrusevangelium 130. 165.
Petruskerygma 146.
Pfingsten 292.
Pharisäer 190. 192 f. 195. 249. 250—253. 257. 264 f. 311. 348 ff. 355.
Phasael 178.
Philadelphia 358.
Philemonbrief 83 f.
Philipperbrief 82.
Philippi 318. 328. 333. 366. 358.
Philippus, Evangelist 131. 360.
Philippus, Tetrarch 181. 251.
Philo v. Alexandria 12. 206. 209 f. 214 f. 386.
Philosophie der Griechen 224—232, Einfluß auf das Christentum 232. 394, s. auch Platonismus, Stoa, Popularphilosophie.
Philostratus 234.
Philoxeniana 46. 173 f.
Phöbe 82. 330.
Phrygien 318.
Pilatus 181. 254.
Pius v. Rom 143.
Platon 223. 228. 230. 272.
Platonismus 206. 228 ff.
Pleroma 84 f. 385.
Plinius 90. 289. 364 f.
Plutarch 12. 228. 234.
Pneuma s. Geist.
Poimandres 233.
Polybius 12.
Polykarp v. Smyrna 99 f. 289.
Polykarpbrief 97 f. 370.
Polykarpmartyrium 100.
Pompejus 178.
Popularphilosophie 230 bis 232. 349.
Posidonius 221. 225. 230. 234.
Predigt im Gottesdienst 374.
Presbyter, jüdische 190. 191. christliche 302. 377—379.
Priska (Priscilla) 325.
Prokuratoren Judäas 181 f.
Prophetie u. Propheten 299. 302. 330. 372 ff. 384.
Proselyten 187.
Psalmen, christl. 299. 374, Salomos 212.
Pseudoclementinen 136. 352.
Puristen 5.

Quadratusapologie 146 f.

Receptus des NT.s 50. moderner 57 f.
Redequelle s. Logiaquelle.
Rechtfertigung 81. 201. 341.
Religionsgeschichte s. Synkretismus, Hellenismus, Gnosis 232 ff., 347 ff.
Römerbrief 80 ff.
Rom 80. 87. 90. 320. 321. 359. 361 f. 369.

Sabbatfeier 191.
Sadduzäer 190. 194 f. 250. 251 f.
Säulenapostel 333.
Sahidische Übersetzung 47.
Sakramente 300 f. 343 f. 376. s. auch Abendmahl und Taufe.
Salomo, Oden 375, Psalmen 212, Weisheit 206. 211.
Samarien 293.
Sardes 358.
Satan 199. 203 ff. 255 f.
Satornilus 370.
Schemone-esre 192. 353.
Schicksalsglaube 220 f.
Schriftbeweis in der Urgemeinde 305 ff., bei Paulus 348, nachapostolische Zeit 381, s. a. Allegorese.
Schriftgelehrten 190. 192 ff. 249. 251 f. 313.
Schriftverlesung 191. 299. 373 f.
Semitismen im NT 15 ff.
Seneca 226 f. 229. 277 ff.
Septuaginta 12. 14. 16. f. 19. 155. 185. 206. 208 f. 211. 381.
Serapion von Antiochien 165.
Sibyllinische Bücher 206. 212.
Sidon 257.
Siebenmänner 302.
Silas 302. 318 f. 325.
Silvanus 89.
Simon der Hasmonäer 178.
— Magus 305. 370.
Sinaisyrer 44. 63.
Sinaiticus 33.
Smyrna 358.
v. Sodens NT 54. 62.
Sonntag 299. 372.
Sozialethik 268 ff. 298. 345. 388, s. auch Liebe, Gemeinde, Kirche.
Spanien 320. 359.
Sprache des NT.s 1—19.
Sprachunterschiede der ntlichen Schriften 9—11.
Spruchsammlung s. Logiaquelle.
Stephanas 325. 330.
Stephanus, Märtyrer 287. 295. 313.
Stephanusausgaben 51.

Stoa 206. 220. 221. 224 ff. 227 ff. 229 ff. 234 f. 272. 349.
Sünde 201. 205. 270. 337 ff. 387 f.
Symeon, Sohn des Klopas, 289. 302. 354. 365.
Synagoge 191 f. 206. 245. 324 f. 352 f. 373.
Synedrium 190. 253.
Synergismus 90 f.
Synkretismus 196. 205. 216 ff. 395, f. a. Gnosis.
Synoptiker und synoptische Frage 102 ff. 239. 292.
Syrien 293 f. 310. 315 f. 357 f. 368, f. auch Antiochia.
Syrisch-christliche Literatur 4. 38. 360.
Syrische Übersetzungen 38. 43 ff.
Syrischer Text 55.

Talmud 212—214.
Tarsus 311 f.
Taufe 300. 328. 343. 383. 387.
Tausendjähriges Reich 204.
Tempel und Tempelkult 101. 189 f. 224. 251. 265. 275.
Testamente der 12 Patriarchen 212 f.
Teufel f. Satan.
Text des NT.s 21—69.
Textkritik 21—25.
Textkritik des NT.s 24 f. 55—65.
Textprobleme der Synoptiker 58—65. 108 f.
Theater 394.
Theophilus 114.
Theophilus v. Antiochia 12.
Thessalonich 75 ff. 318 f. 328. 358.
Thessalonicherbriefe 75 ff.
Thyatira 358.
Tiberius 165. 181. 241. 287.
Timotheus 325.
Timotheusbriefe f. Pastoralbriefe.
Tischendorfs NT 53.
Titus (Kaiser) 101. 180. 182. 363.
Titus 79 f. 325.
Titusbrief f. Pastoralbriefe.
Trajan 90. 98. 101. 182 f. 187. 289. 354. 364 f.
Tralles 358.
Troas 318. 320. 328. 358.
Tyrus 250.

Übersetzungen des NT.s 37 bis 47.
Urgemeinde: die Grundlegung 284—292. Pfingsten 292. Jerusalemer Gemeinde 292. Mission 293 f. Verfolgungen 294 ff. Flucht nach Pella 297. Inneres Leben 298—303. Versammlungen 298 ff. Taufe und Bann 300. Führer 301 ff. Frömmigkeit und Theologie 303 ff.
Urmarkus 108 ff.

Vaticanus 32 f.
Verfassung der Urgemeinde 301 ff., der paulinischen Gemeinden 329 ff., d nachpaulinischen Zeit 354 376—380.
Verfolgungen der Christ 89. 97. 98. 362 f., f. Heidenchristen, Judench sten und die Kaisername
Versammlungen der U gemeinde, Wortversam lung 298 f. Mahlversam lung 299 f.
— der Paulusgemeinden 329 ff. 342 f.
— der nachapostolischen Z 360 ff.
Vespasian 138. 182. 29
Vogel's NT 54.
Vorsteher 330 f. 377 ff.
Vulgata 41 ff.

Wege, die beiden 100. 143
Weiß, B., NT 53.
Weise, der stoische 227.
Weisheit 43.
Werke, gute 86. 388.
Westcotts und Horts NT 5 55 ff.
Westlicher Text 56 ff.
Wirquelle der Apgsch 59.
Wunder 221 f. 233.
— Jesu 246 f. 304 f. 39

Zauber 221 f.
Zauberpapyri 13. 221. 23
Zungenreden 292. 299.
Zweiquellen-Theorie 105
Zwölfapostel 247 f. 265 267. 290 f. 301.

BS2364 .K72 1929
Einfuhrung in das Neue Testament
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00057 6209